Los libros proféticos

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA



INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

PLAN GENERAL DE LA OBRA

*1. *La Biblia en su entorno*

*2. Biblia y Palabra de Dios

3. El Pentateuco y la historiografía bíblica

*4. Los libros proféticos

5. Libros sapienciales y otros escritos

*6. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles

7. Escritos paulinos

8. Escritos joánicos y cartas apostólicas

9. Literatura judía intertestamentaria (suplemento I)

10. Literatura y exégesis cristiana primitiva (suplemento II)

* Publicado

J. M. Abrego de Lacy

Los libros proféticos



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1993

Cubierta: *Vocación y misión de Jeremías*. Manuscrito del siglo XIV, «Biblia de Winchester». Winchester. Biblioteca de la Catedral.

 Printed in Spain · Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañáin (Navarra) · Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, Km. 1. 31200 Estella (Navarra) · Depósito Legal: NA. 1.113-93.

ISBN 84 7151 723 X

CONTENIDO

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AB	Anchor Bible, Garden City NY
AnBib	Analecta Biblica, PIB, Roma
ANET	J B Pritchard, *Ancient Near East Texts* (Nueva Jersey ^{2}1955)
ATD	Das Alte Testament Deustch, Gotinga
AugRom	Augustinianum, Roma
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid
BAT	Die Botschaft des Alten Testaments, Stuttgart
BBB	Bonner Biblische Beitrage, Konigstein
BEB	Biblioteca de Estudios Biblicos
BETL	Bibliotheca ETL, Lovaina
BEvT	Beitrage zur Evangelische Theologie, Munich
Bib	Biblica, PIB, Roma
BibOr	Biblica et Orientalia, PIB, Roma
BibTB=BTB	Biblical Theology Bulletin, St Bonaventure NY
BJ	Biblia de Jerusalen
BK	Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen
BToday	The Bible Today, Collegeville MN
Burg	Burgense, Burgos
BWANT	Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart
BZ	Biblische Zeitschrift, Paderborn
BZAW	Beihefte zur ZAW
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament, Paris
CBQ	Catholic Biblical Quarterly, Washington DC
CBSJ	Comentario Biblico San Jeronimo
CiTom	Ciencia Tomista, Salamanca
CuadB	Cuadernos Biblicos, Estella
CuadJer	Cuadernos Biblicos de la Institucion S Jeronimo, Valencia
CuB	Cultura Biblica, Madrid
DBS	Dictionnaire de la Bible Supplement, Paris
DivThom	Divus Thomas, Piacenza
DV	Constitucion *Dei Verbum* del Vaticano II
EBib	Etudes Bibliques, Paris
EphMar	Ephemerides Mariologicae, Madrid
EstAgust	Estudio Agustiniano, Valladolid
EstAT	Estudios de Antiguo Testamento, Valencia
EstBib	Estudios Biblicos, Madrid
EstE	Estudios Eclesiasticos, Madrid
EstFranc	Estudios Franciscanos, Barcelona
EsTGuat	Estudios Teologicos, Guatemala

ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Lovaina
EvT	Evangelische Theologie, Munster
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Gotinga
FzB	Forschung zur Bibel, Wurzburgo / Stuttgart
GSAT	H W Wolff, Gesammelte Schriften Altes Testament (TBuch 22) (Munich 1964)
HbAT	Handbuch zum Alten Testament, Tubinga
HeyJ	Heythrop Journal, Londres
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament, Gotinga
Hom	Homenaje
HTR	The Harvard Theological Review, CM
IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible, Nashville NY
IEB	Introduccion al Estudio de la Biblia, Estella
Interp	Interpretation, Richmond VA
JBL	Journal of Biblical Literature, Chico CA
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament, Sheffield
JSOT SS	JSOT Supplement Series
JSS	Journal of Semitic Studies, Manchester
KAT	Kommentar zum Alten Testament, Gutersloh
L	Fuente o tradicion laical
LD	Lectio Divina, Paris
Lumen	Lumen, Vitoria
NBE	Nueva Biblia Española
NedTTs	Nederlands Theologisch Tijdschrift, Wageningen
NICOT	New International Commentary Old Testament, Grand Rapids
NRT	Nouvelle Revue Theologique, Tournai
NTS	New Testament Studies, Londres
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis, Friburgo S / Gotinga
RB	Revue Biblique, Jerusalen / Paris
RBibArg	Revista Biblica, Buenos Aires (Argentina)
RCatalT	Revista Catalana de Teologia, Barcelona
REsp	Revista de Espiritualidad, Madrid
RevSR	Revue des Sciences Religieuses, Estrasburgo
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Estrasburgo
RivB	Rivista Biblica, Brescia
SAO	*La Sabiduria del Antiguo Oriente* Traduccion castellana de textos selectos del ANET, elaborada por L A G Larraya (Barcelona 1966)
SBL	Society for Biblical Literature (cfr JBL)
SBLDS	SBL Dissertation Series
SBLSP	SBL Seminar Papers
ScripVict	Scriptorium Victoriense, Vitoria
SelT	Selecciones de Teologia, Barcelona
ST	Studia Theologica, Oslo
TBuch	Theologische Bucherei, Munich
TEspir	Teologia Espiritual, Valencia
TLZ	Theologische Literatur Zeitung, Berlin
TM	Texto Masoretico
TQ	Theologische Quartalschrift, Munich
TZ	Theologische Zeitschrift, Basilea
VD	Verbum Domini, PIB, Roma
VF	Verkundigung und Forschung, Munster
VSp	La Vie Spirituelle, Paris
VT	Vetus Testamentum, Leiden
VTS	Vetus Testamentum Supplements
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen
ZAW	Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin
ZTK	Zeitschrift fur Theologie und Kirche, Tubinga

PRESENTACION

El volumen dedicado a los libros proféticos ha pasado por circunstancias excepcionales durante su elaboración, como cuenta su autor en el prólogo. Encargado al profesor Gregorio Ruiz, de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas, quedó sin autor al sufrir éste un desgraciado accidente. Se hizo cargo de él, a pesar de sus muchas ocupaciones, el profesor José María Abrego de Lacy, de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto en Bilbao, quien ha trabajado sacando horas a sus múltiples tareas para poder concluirlo. Su experiencia en la cátedra ha suplido ampliamente las circunstancias en que ha tenido que redactar el trabajo. Por eso, el agradecimiento del equipo editorial es mucho mayor. Hemos optado en este volumen por no incluir un capítulo detallado sobre la historia de la investigación de los libros proféticos. Como el mismo autor indica, existen buenos y recientes trabajos en nuestra lengua, a los cuales se puede acudir. Por lo que a este volumen se refiere, este aspecto queda englobado en las amplias referencias que se hacen a la historia de la investigación al estudiar cada uno de los libros.

La colección «Introducción al Estudio de la Biblia», que tan amplia acogida está teniendo entre el público de lengua española, se ve así enriquecida con un nuevo volumen. Esperamos acelerar la presentación en público de los siguientes y aumentar notablemente el ritmo de esta colección, que está llamada a convertirse en un clásico de referencia en el ámbito de la ciencia bíblica hispana. Baste aquí agradecer a los lectores la aceptación que está teniendo este trabajo colectivo y, una vez más, reconocer públicamente la comprensión de la Editorial Verbo Divino por el retraso con que aparecen los volúmenes. Ella, en compensación, ha cuidado su presentación con mayor esmero aún y su esfuerzo sigue siendo

decisivo en la tarea de dar a conocer a un amplio público cualificado el trabajo de este grupo de biblistas de la Asociación Bíblica Española. A nadie extrañará, por tanto, que le reiteremos por todo una vez más nuestro más sincero agradecimiento.

José Manuel Sánchez Caro
Coordinador del Consejo de Dirección

PROLOGO

La oscuridad y el cansancio tuvieron la culpa. El accidente de moto que segó la vida de Gregorio Ruiz, «Goyo», entonces profesor de exégesis del Antiguo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad Comillas, redujo a generoso deseo su compromiso de escribir este libro. Los camilleros recogieron su cuerpo, algún exegeta debía recoger la antorcha de su tarea. Las circunstancias no animaban: ¿Cómo pretender llenar el puesto de «Goyo» a la hora de escribir un libro? ¿Para qué tomarse la molestia de pretender sumarse a las buenas introducciones a los profetas bíblicos aparecidas en castellano en los últimos años [1]? Pero, por otra parte, no se podía privar a la *Introducción al Estudio de la Biblia* del correspondiente volumen dedicado a los profetas. Convirtiendo la necesidad en virtud, he querido expresar en términos de «levirato editorial» mi admirado y fraterno cariño hacia «Goyo». Me animó también la esperanza de encontrar la colaboración de amigos más expertos que yo en el arte de introducir a los profetas. Esta esperanza sólo ha podido materializarse en leves aportaciones de la licenciada Rosario Alvarez, recogidas en la primera parte y en la última. A ella mi agradecimiento.

Estoy convencido de que sólo después de haber leído y releído los libros proféticos puede alguien plantearse con fruto cuestiones de fondo o de actualidad: ¿Qué ha sido el profetismo en Israel? ¿Quiénes son los profetas? ¿Cuáles sus relaciones con otras instituciones veterotestamentarias? Insisto, para ello hay que leer primero el texto bíblico. Si este libro animara a un acercamiento directo al texto profético, habría cumplido su misión. Es verdad; parece

[1] Cf. AA.VV., *Libros al servicio de la Biblia:* CuadB 69 (Estella 1992) 28-29. El más completo, sin duda, el de L. Alonso Schökel / J. L. Sicre, *Profetas,* 2 vols. (Madrid 1980); el más reciente, el de J. L. Sicre, *Profetismo en Israel* (Estella 1992).

necesario introducir el fenómeno profético y relacionarlo con fenómenos relativos de otros pueblos. Lo exige también el género «Introducción». Espero que las pocas páginas que se dedican a esta cuestión sirvan para situar al lector en los preámbulos necesarios y en la historia de la investigación. Pero enseguida entramos en materia.

Los textos proféticos remiten sin cesar a la *historia* que cada profeta vivió, y llevan el sello de la *personalidad* del profeta. Era necesario, por consiguiente, resumir en cada caso los datos históricos y las características personales de cada profeta. Esto no es original. La mayoría de los detalles eran ya accesibles a los lectores en otras obras y, concretamente, en la misma historia de Israel aparecida en el volumen 1 de esta colección (IEB 1, Parte segunda). La mayor novedad que estas páginas aportan es su deseo de ayudar a la lectura de los textos proféticos. No siguen la dinámica de la obra de E. Beauchamp. Los detalles que se ofrecen en los textos que se «leen» con mayor detenimiento pretenden subrayar unas pautas estructurales que sirvan de andaderas al lector, individual o en grupo, de modo que sea él quien elabore su propio método de lectura. Los ejercicios prácticos que se proponen van en esta línea. Pero el ejercicio más práctico es seguir despacio las lecturas más detalladas que se hacen de algunos textos, a pesar de lo conciso del lenguaje.

Lo único seguro que tenemos es el texto; su historia literaria es discutida, y bastante oscuro, a veces, su significado original. Sólo podemos apoyarnos con certeza en el texto actual. Atenderlo, respetarlo, escrutarlo, es el único camino con garantías para captar el mensaje que transmite.

El capítulo final es un conjunto de pensamientos ordenados con criterio personal, sin demasiada estructura sistemática y valor doctrinal. Son el fruto de muchos años de lectura personal y de trabajo docente. Merecerían un tratamiento más serio y «científico». Deberían, al menos, llevar el explícito aval de más citas y comprobaciones. La culpa la tiene el tiempo. No cedo al prurito científico, que me exigiría omitirlos, en la esperanza de que sirvan para despertar en el lector de los profetas sus propias conclusiones. Siempre es impresionante la fuerza del profeta en la debilidad de la palabra, su importancia en la religión de Israel, su capacidad de alzar la cabeza de ese pueblo para hacerle mirar de frente la realidad y encaminarla a su futuro de plenitud. Espero que, al menos, ayuden a comprender lo distinta que es cualquier otra religión sin profetismo.

Pascua de 1992
José María Abrego de Lacy

BIBLIOGRAFIA BASICA EN ESPAÑOL

Se presenta aquí la bibliografía accesible en lengua española sobre los profetas, los libros proféticos y el entorno que les circunda. En primer lugar se indica la forma abreviada de citarlos en este volumen; a continuación se da la cita completa, señalando también la editorial respectiva.

Alonso / Sicre, *Profetas*
Alonso Schokel, L / Sicre, J L., *Profetas*, 2 vols (Madrid 1980)

ANET
Pritchard, J B , *Ancient Near East Text* (Princeton, Nueva Jersey ²1955)

Asurmendi, *Profetismo*
Asurmendi, J , *El profetismo* (Bilbao 1987)

Beaucamp, *Profetas*
Beaucamp, E , *Los profetas de Israel* (Estella 1990)

Beauchamp, *Ley*
Beauchamp, P , *Ley - Profetas - Sabios Lectura sincronica del AT* (Madrid 1977)

Briend, *Israel y Juda*
Briend, J , *Israel y Juda en los textos del Proximo Oriente Antiguo* (Documentos en torno a la Biblia, 4) (Estella 1982)

Bright, *Historia*
Bright, J , *La Historia de Israel* (Bilbao ¹⁰1987)

Cazelles, *Introduccion*
Cazelles, H (ed), *Introduccion critica al Antiguo Testamento* (Barcelona 1981)

Cazelles, *Historia politica*
Cazelles, *Historia politica de Israel* (Madrid 1984)

CBSJ
Brown, R E / Fitzmyer, J A / Murphy, R E (eds), *Comentario Biblico San Jerónimo*, 5 vols (Madrid 1971-1972)

Charpentier, *Para leer*
Charpentier, E , *Para leer el Antiguo Testamento* (Estella ¹³1993)

Crenshaw, *Falsos profetas*
Crenshaw, J L , *Los falsos profetas* (Bilbao 1986)

G de la Fuente, O , *La busqueda de Dios*
Garcia de la Fuente, O , *La busqueda de Dios en el Antiguo Testamento* (Madrid 1971)

G de la Fuente, *Cronologia*
Garcia de la Fuente, O , *La cronologia de los reyes*, EstBib 33 (1972) 275 292

García Cordero, *Libros proféticos*
García Cordero, M., *Libros proféticos*, Biblia Comentada, vol. 3 (Madrid [2]1967).
González Echegaray, *Creciente fértil*
González Echegaray, J., *El creciente fértil y la Biblia* (Estella 1991).
González, *Profetismo*
González Núñez, A., *Profetismo y Sacerdocio. Profetas, Sacerdotes y Reyes en el Antiguo Israel* (Madrid 1969).
Herrmann, *Historia*
Herrmann, S., *Historia de Israel en la época del AT* (Salamanca [2]1985).
Heschel, *Profetas*
Heschel, A. J., *Los profetas*, 3 vols. (Biblia y Hombre contemporáneo, 238-240) (Buenos Aires 1970).
IEB
AA.VV., *Introducción al Estudio de la Biblia*, vol. 1: *La Biblia y su entorno* (Estella [2]1992); vol 2: *Biblia y Palabra de Dios* (Estella [3]1992).
KTU
Dietrich, M. / Loretz, O. / Sanmartín, J., *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (Neukirchen 1976).
Monloubou, *Profetismo*
Monloubou, L., *Profetismo y profetas. Profeta ¿quién eres tú?* (Madrid 1971).
Monloubou, *Profetas*
Monloubou, L., *Los profetas del Antiguo Testamento (CuadB 43) (Estella* [5]1991).
Neher, *La esencia*
Neher, A., *La esencia del profetismo* (Salamanca 1975).
Noth, *Historia*
Noth, M., *Historia de Israel* (Barcelona 1966).
SAO
Pritchard, J. B., *La Sabiduría del Antiguo Oriente* (Barcelona 1966), traducción castellana de textos selectos del ANET, por L. A. G. Larraya.
Schmidt, *Introducción*
Schmidt, W. H., *Introducción al Antiguo Testamento* (Salamanca 1983).
Sicre, *Los dioses*
Sicre, J. L., *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos* (Madrid 1979).
Sicre, *«Con los pobres»*
Sicre, J. L., *«Con los pobres de la tierra...» La justicia social en los profetas de Israel* (Madrid 1984).
Sicre, *Los profetas*
Sicre, J. L., *Los profetas de Israel y su mensaje. Antología de textos* (Madrid 1986).
Sicre, *Profetismo*
Sicre, J. L., *Profetismo en Israel* (Estella 1992).
THAT
Jenni, E. / Westermann, C., *Diccionario Teológico-Manual del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Madrid 1978-1985).
Von Rad, *Teología*
Von Rad, G., *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Salamanca 1969).
Zimmerli, *Manual*
Zimmerli, W., *Manual de Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1980).
Zimmerli, *La ley y los profetas*
Zimmerli, W., *La ley y los profetas. Para la comprensión del Antiguo Testamento* (Salamanca 1980).

Parte primera
EL FENOMENO PROFETICO

Se presentan en esta primera parte, compuesta de un capítulo, los datos fundamentales para comprender el fenómeno profético en Israel, situándolo en el contexto de las culturas religiosas circundantes. Se han añadido algunos datos básicos acerca de la *historia de la investigación*.

Capítulo I
PROFETAS Y LIBROS PROFETICOS

Los judíos dividen su Biblia en tres partes: Ley – Profetas – Escritos; **T**orah – **N**ebiim – **K**etubim, que abrevian como *Tanak* (cf. IEB 1, Introducción 5b). No nos debe extrañar demasiado esta denominación. En varios textos del Nuevo Testamento se alude a «la ley y los profetas» para referirse a lo que nosotros llamamos Antiguo Testamento (Mt 5,17; 5,12; 11,13; 22,40; Lc 16,16, Jn 1,45; Hch 13,15; 24,14; 28,23; Rom 3,21). Sólo en una ocasión se cita la denominación casi entera: «todo lo escrito en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos acerca de mí tenía que cumplirse» (Lc 24,44; cf. Jr 18,18).

Más extraño nos resulta el ámbito de la parte «profetas», que ellos dividen en «anteriores» y «posteriores». *Profetas anteriores* son los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes [1]. Mientras que los *profetas posteriores* son los libros que nosotros identificamos más espontáneamente como tales y que ordinariamente se dividen en *mayores* (Isaías, Jeremías y Ezequiel [2]) y *menores* (los doce: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahún, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías). Todos estos libros llevan nombre de persona, excepto Jueces y Reyes, que llevan el del título colectivo.

En el presente volumen, tras una referencia al profetismo de

[1] Para los catolicos son parte de los llamados «libros historicos» Para buscar las razones que hacen explicable la denominacion de profeticos a estos libros, se puede hacer el ejercicio 1, indicado mas adelante (p 43), fijandose especialmente en estas tres caracteristicas a) dinamica anuncio-cumplimiento, b) listas de nombres, c) interes de la narracion por las historias profeticas Sobre el valor de estas denominaciones, cf IEB 2, Introduccion

[2] Daniel no es estrictamente un libro profetico Por su tematica y fecha de composicion encuadra mejor entre los libros apocalipticos

los pueblos circundantes de Israel, nos vamos a referir únicamente a los profetas posteriores y los trataremos de modo cronológico, no en el orden canónico en que suelen aparecer en nuestras biblias [3]. De los profetas anteriores sólo nos ocuparemos en cuanto sean necesarios para referirnos a los orígenes del profetismo, ya que se tratan directamente en un volumen de esta colección.

I EL PROFETISMO EN OTROS PUEBLOS

No es Israel el único pueblo que confiesa tener un modo de acceso a los planes de la divinidad, si bien no todo acceso a esos planes tiene características proféticas (así p. ej. el representado en la Ley). Se han buscado muchas veces paralelismos entre el profetismo y la mántica, el éxtasis, la adivinación o la magia; probablemente porque se ha visto en el profeta la única figura de la religión israelita que pudiera tener algún rasgo del «hechicero de la tribu». No parece que deba investigarse en esa dirección, pero también es cierto que una comparación con algunos fenómenos similares que se daban en religiones cronológica y geográficamente vecinas pueden iluminar las características específicas del fenómeno profético israelita.

Además los mismos hebreos han reconocido el hecho profético fuera de los ámbitos de su propia religión y cultura; prueba de ello es la asombrosa figura de Balaán, moabita que pronuncia oráculos del Señor (cf. Nm 22-24). Ya de entrada, y sin adentrarnos siquiera en el enorme valor teológico de tal reconocimiento, deberemos señalar que se trata de un hecho único (se cuidan bien de llamar «magos» a los taumaturgos egipcios en Gn 41,8.24; Ex 7,11.22; 8,3.14.15; 9,11) y que es el Señor, no otro dios, quien se manifiesta por su medio. Quiere esto decir que el ejemplo de Balaán no es más que una excepción, pero muy significativa.

De todos modos, el rastreo de los elementos proféticos en las

[3] Tambien suele haber diferencias de colocacion, segun se siga el orden hebreo (TM) o el griego (LXX) Puede verse la distinta colocacion de los libros biblicos en la Biblia Hebrea, la traduccion griega de los LXX y la Vulgata en IEB 2, Introduccion 5 Las biblias modernas reproducen el orden de alguna de estas tres tradiciones antiguas

culturas vecinas de Israel ha estado motivado más por el deseo de llegar a las raíces históricas de la profecía israelita que por la búsqueda de especificidades.

El problema radica en el hecho de que pretendemos confrontar dos realidades no demasiado bien conocidas [4]. Se siente el pesimismo de algunos investigadores al concluir que sobre los orígenes del profetismo israelita no se puede afirmar nada con seguridad. Otros, sin embargo, piensan haber encontrado evidentes pruebas de contacto entre el profetismo israelita y lo que llaman «profecía» en los países vecinos. Para muchos, la sola pretensión de comparar a los profetas de Israel con otros fenómenos extrabíblicos suscita escándalo, porque lo consideran fenómeno exclusivo del Antiguo Testamento.

Bibliografía básica. S Breton, *La investigación profética en este siglo,* en Alonso / Sicre, *Profetas* I, 30-34; Monloubou, *Profetas* I, 5-12; Neher, *La esencia,* 21-74; L. Ramlot, *Prophetisme,* en DBS VIII, 813-903. Una buena y amplia introduccion a todos los problemas y todas las cuestiones relacionadas con los profetas en Sicre, *Profetismo,* 25-362. Para textos de otras culturas y religiones, puede verse ANET y la selección de textos traducidos de esta obra al castellano en SAO. Cf. también M. García Cordero, *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977) 555-576

1. Profetismo en Egipto

Los llamativos descubrimientos que sobre el mundo egipcio tuvieron lugar a comienzos del presente siglo [5], impulsaron una entusiasta corriente de comparación con el mundo hebreo y la consiguiente lista de opiniones contrarias; se llegó a pensar que el profetismo había nacido en Egipto.

E. Meyer es un reconocido representante de la relación de dependencia [6]. H. Gressmann prudentemente distingue entre ana-

[4] No conocemos bien la esencia del profetismo El termino significa realidades distintas segun su referente El rasgo caracteristico de un profeta para unos autores es la prevision del futuro, o la agitacion extatica (Holscher, Gunkel), o su relacion con una figura mitica (Lindblom), o su caracter de mensajeros (Westermann)

[5] Todo nace a partir de la publicacion de unos fragmentos de papiro del Museo de Leyde por H O Lange en 1903, aunque la edicion completa la publico Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage* (Leipzig 1909)

[6] Cf *Die Mossesagen und Leviten* «Studies in Biblical Archaeology» 31 (1905) 640ss

logías y dependencias. A fin de cuentas es solamente en Egipto en donde se encuentran oráculos correspondientes a los de los profetas de Israel, y pueden ser considerados como sus modelos originarios [7]. G. Lanczkowski se adhiere sin más a la tesis de Gressmann, que sigue considerando actual [8]. Trata de buscar lo constitutivo del profetismo. La experiencia personal de Dios en los profetas es para él uno de los criterios diferenciales. Esto le induce a reconocer como profeta a Zaratustra, afirmación todavía muy discutida.

E. Sellin se manifiesta en contra de todo influjo y parentesco entre ambos [9]. G. Hoelscher rechaza también la conexión porque, según él, el rasgo típico de la profecía hebrea es el éxtasis, que falta entre los egipcios [10]. H. Bonnet se manifiesta netamente contrario a la admisión de una profecía egipcia [11].

S. Herrmann pasó revista a todas estas teorías, intentando un balance. A su juicio, una postura negativa sobre la literatura profética egipcia no quita nada del interés literario de sus textos. La profecía bíblica tendría mayores afinidades con las corrientes siromesopotámicas que con la egipcia, pero no se puede excluir definitivamente una influencia de Egipto. En Egipto son los trastornos profanos los que conducen al reconocimiento de un orden superior perturbado. En Israel, por el contrario, la ruptura de relaciones con Dios conduce al trastorno de lo profano [12].

En resumen, abundan las referencias a la adivinación en los textos hieráticos, diplomáticos y cultuales. Según Neher [13], no pasan del nivel de magia. Ciertamente es peligroso hablar de profetismo en Egipto, porque las predicciones y los presagios no siempre tienen algo que ver con el fenómeno profético. Con todo, hay dos textos que aparentemente permiten la comparación: se trata de «la profecía de Nefer-rohu» (ANET, 444-446; en castellano SAO, 298-304) y de las «admoniciones de Ipur-wer».

[7] H. Gressmann, en su obra *Der Messias* (Gotinga 1929), dedica su sexto libro a la esperanza mesiánica en Egipto.

[8] G. Lanczkowski, *Altägyptischer Prophetismus* (Wiesbaden 1960).

[9] E. Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus* (Leipzig 1912) 144-148; 164-167; 173-183; 228-237.

[10] G. Hoelscher, *Die Propheten* (Leipzig 1914) 140ss. Hoelscher sólo admite un influjo egipcio postexílico en el campo apocalíptico y en los oráculos sibilinos, a causa de las comunidades judías que se instalaron en Egipto.

[11] H. Bonnet, *Reallexikon der Aegyptischen Religionsgeschichte* (Bonn 1952).

[12] S. Herrmann, *Prophetie in Israel und Aegypten. Recht und Grenze eines Vergleiches:* VTS 9 (1963) 47-65.

[13] Neher, *La esencia*, 21-25.

El texto del primero es contemporáneo del fundador de la XII dinastía, si bien se nos conserva en copias que provienen de la dinastía XVIII. Relata cómo el faraón Snefru, de la IV dinastía, consulta a Nefer-rohu, originario de Heliópolis, sacerdote de la diosa Bastet, y éste le vaticina que, después del desastre y de la caída del imperio antiguo, un nuevo faraón Amenis (abreviatura de Amen-em-het I) unirá el Norte y el Sur y restablecerá el orden. De hecho, Amen-em-het I fundó la XII dinastía. Es llamativa la descripción de la desolación del país y los tonos mesiánicos que se arrogaron los fundadores del imperio medio.

El segundo es probablemente de la misma época. El texto está mal conservado, pero puede comprenderse su sentido: Egipto ha sufrido una crisis, acompañada de caos económico y social. La corte se despreocupa de la suerte del pueblo. Un cierto Ipur-wer, desconocido para nosotros fuera de este texto, se presenta ante el faraón y le narra la anarquía del imperio; finalmente predice la restauración y la vuelta al orden. Las dos partes son muy claras y recuerdan los dos géneros proféticos de oráculos de juicio y de salvación.

Pero todo parecido con la profecía israelita se desvanece, si caemos en la cuenta de que se trata fundamentalmente de textos dinásticos, es decir, textos que cantan las glorias del nuevo faraón, subrayando a un tiempo sus futuras victorias y los puntos negativos de la situación dejada por faraones de la anterior dinastía. Dice Neher que la escatología egipcia es política o dinástica: «La creencia en el carácter divino del faraón invita a reconocer en cada nuevo soberano al rey ideal; la descripción optimista del porvenir corresponde al elogio del faraón actual; el relato pesimista y la pintura del desastre encierran la crítica de la dinastía anterior. La profecía está al servicio de la política nacional y dinástica» [14]. Sí hay que reconocer un punto que sobrepasa lo meramente dinástico, y es el interés de estos textos por la justicia, la dialéctica bien-mal, que no es meramente casual.

2. *Profetismo en Mesopotamia*

a) *En Asiria antigua*

Las grandes civilizaciones que han ido configurando el mundo

[14] *La esencia*, 24.

cultural de Mesopotamia (sumerios, acadios, babilonios, asirios, caldeos, etc.) han ido dejando innumerables vestigios de magia y adivinación [15]; pero casi nada alcanza un nivel más elevado que permita usar el término de profecía. A. L. Oppenheim reúne una buena información sobre modos y técnicas de adivinación. W. W. Hallo indica que es difícil fijar la frontera entre magia y religión. Son los mismos personajes los que ejercitan la adivinación, la magia, la religión [16]. En el vocabulario, algunos términos entran dentro de nuestro campo: el «ashipû», el «barû» y el «sha'ilû» son variantes de adivino y exorcista; el «mahhû» es el que presenta mayores indicios de acercamiento. Se trata de un funcionario real, relacionado con la divinidad y que sin recurrir a técnicas de adivinación comunica los avisos. Según algunos autores, sería un profeta extático; pero son ciertamente figuras dudosas para la investigación, tanto por el nombre como por el tipo de servicio que realizan. Los abundantes descubrimientos de textos de las culturas mesopotámicas (en la primera mitad del s. XX) animaron a compararlos sin demasiados escrúpulos científicos con la Biblia, y así surgió el llamado «pan-babilonismo», para el que todo dato bíblico tenía origen en Mesopotamia.

b) En Mari

Los mejores documentos sobre la actividad del «mahhû» los encontramos en los archivos reales de Mari. Se trata de una documentación contemporánea de Hammurabi, a comienzos del segundo milenio. La importancia de la civilización de Mari proviene del hecho de que se trata de tribus arameas, antepasados de los hebreos. Una de ellas era, quizás, el clan de Teraj, padre bíblico de Abrán. Mari ha vivido, sin duda, una etapa de la emigración que llevó a Téraj de Ur a Harrán y luego a Abrán de Harrán a Canaán. Si esto es así, no se trata de definir la relación de Mari con la Biblia, cosa que desconocemos en los detalles, sino de afirmar su conexión. Al comprobar los parecidos entre las culturas egipcia o mesopotámica con la Biblia podemos discutir la influencia de aquéllas en ésta; en el estudio de Mari nos adentramos en las «fuentes» de la cultura bíblica. Para Neher son los orígenes mis-

[15] A. L. Oppenheim, *The Interpretations of Dreams in the Ancient Near East* (Filadelfia 1956). Es una obra fundamental; señala tres direcciones de los textos: adivinación, sueños, lamentaciones históricas.

[16] W. W. Hallo, *Akkadian Apocalypses:* «Israel Exploration Journal» 16 (1966) 231ss.

mos del profetismo bíblico los que empezamos a descubrir en Mari [17].

Las obras de Noth, De Liagre, Böhl y Lods son las que pusieron en marcha las investigaciones sobre la literatura profética de Mari. Una obra indispensable es la de Ellermeier [18]. En contra de la opinión de C. Westermann, no admite que la forma primitiva del discurso profético fuera el oráculo de juicio. Según él, la significación principal de los textos proféticos de Mari residía en su forma de mensaje de Dios, análoga a la de los textos proféticos del Antiguo Testamento; la diferencia radica en que el anuncio incondicional de castigo no se encuentra nunca explícito en Mari.

Comparando los textos «proféticos» de Mari y del AT podemos registrar una serie de puntos de contacto y de diferencias. Tengamos presente que ambos textos están separados por un lapso de siete siglos. Hay analogías extraordinarias: primacía del mensaje oral sobre el escrito; personajes que se presentan como mensajeros de Dios; reciben los mensajes durante el culto o en éxtasis o en presencia de Dios; los mensajes divinos que portan van casi exclusivamente dirigidos al rey; unas veces le amenazan, otras le anuncian la salvación, normalmente con alguna condición. También son claras las diferencias: aun cuando critican al rey, no lo hacen nunca a fondo, con una crítica fundamental; en cuanto a la forma, sorprende la ausencia de toda acción profética; al carácter episódico del fenómeno profético en Mari, el AT opone una vigorosa tradición literaria de origen profético; el impacto profético israelita es mucho más vigoroso desde el punto de vista doctrinal, descubriendo el pecado del pueblo y poniendo en juego toda la existencia humana [19]; tampoco encontramos en Mari una llamada a la conversión, ni rastro alguno de esperanza escatológica.

De los «mahhû» puede interesar retener: a) su labor de consulta ordinaria, b) su aparición inesperada, aun sin haber sido consultados, y c) la personalidad de estos hombres de Dagán. Las reivindicaciones de la divinidad son limitadas, pero están apoyadas en la «elección» o en la «alianza» (contrato con el soberano), por lo que automáticamente se siguen la bendición o la maldición.

[17] *La esencia*, 30.
[18] F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel* (Herzberg 1968).
[19] Cf. entre otros textos Am 4,4; Is 7,9; Ez 33,11.

3. *Profetismo en Canaán*

En el siglo pasado, Kuenen intentó explicar el profetismo extático de los hebreos a partir de Canaán [20]. Con todo, el profetismo extático de Canaán nos es más conocido por los documentos bíblicos que por los extrabíblicos [21].

II. PROFETISMO ISRAELITA

Bibliografía básica: Sicre, *Los profetas,* 19-75 (66-75); Asurmendi, *Los profetas,* 13-18; González, *Profetismo,* 51-106; THAT II, nabí, 22-46; Neher, *La esencia,* 155-183; Zimmerli, *Manual,* 110-121; amplia introducción al tema en Sicre, *Profetismo,* 67s.

En primer lugar nos fijaremos en el vocabulario empleado. La etimología no nos conduce directamente al uso que se ha hecho del vocabulario en todos los lugares y en cualquier tiempo, pero el significado original puede ayudarnos a comprender la realidad profética y, desde luego, a hacernos olvidar las adherencias semánticas que a la palabra se le han sumado a lo largo de los siglos en la lengua española.

1. *Vocabulario y etimología*

Nuestra palabra «profeta» tiene origen griego (a través del latín *propheta*). *Pro-phetes* significa «hablar en vez de», «ser portavoz de» o también «hablar ante alguien», «hablar en voz alta», según el sentido de la preposición *pro* [22]. Es utilizada frecuentemente en la versión griega del AT y en el NT.

En el texto hebreo (TM) del AT se corresponde normalmente con la palabra *nabí,* pero también traduce a otros vocablos: *hozeh,* «vidente» (2 Sm 24,11; Am 7,12); *roeh,* «vidente» (1 Sm 9,9.11.18.19). Se usan además otras denominaciones como «hombre de Dios» (1 Sm 9,6), «soñador» (Dt 13,2), etc., pero el vocablo más usado es sin duda *nabí.*

[20] Cf. A. Kuenen, *The Profets and Prophecy in Israel* (Londres 1969). Defendía el origen cananeo del término nabí, derivado de una supuesta raíz *(nb')* con significado de «bullir», lo que permitía una relación con la exaltación profética de los profetas de Baal. Defendieron esta teoría también Kayser, Wellhausen, Kautzsch, Guthe, Harper, etc. Actualmente la sostienen Smend, Hölscher, Haldar.

[21] Véase para este punto la bibliografía dada en Alonso / Sicre, *Profetas* I, 33-34.

[22] Nunca en el sentido temporal «antes de», que equivaldría a «pre-decir»; para este significado los griegos usaban otro vocablo: *proagoreuo.*

¿Qué significa? Hoy es generalmente aceptada su etimología de la raíz acadia «*nb*'», que significa llamar, convocar. La forma hebrea sería pasiva, por la secuencia vocálica «a-i», reconocida en otros vocablos como *masiah, nagîd,* etc. De modo que etimológicamente significaría «llamado», «convocado» al consejo de Dios o para una vocación o misión concreta [23].

2. *Uso del vocabulario y funciones proféticas*

A partir de los datos bíblicos, se da una gran variedad en el uso de la palabra *nabí* y en las funciones que supone. Un *nabí* manifiesta elementos de éxtasis, mientras otro se presenta como mediador de la palabra; uno predica, otro entona un himno o promulga las maldiciones de la ley; uno consulta a Dios, otro es taumaturgo, otro es claramente intercesor entre Dios y el pueblo; unas veces actúan en grupo, otras de forma individual.

a) Antes de la entrada en la tierra prometida

Sólo tres personas son *nabí* en el Pentateuco: Abrahán en el momento de interceder (Gn 20,7; E), Aarón como portavoz de Moisés (Ex 7,1; P) y María, la hermana de (Moisés y de) Aarón, cuando entona el canto de victoria (Ex 15,20; E). Moisés mismo es mayor que cualquier profeta, porque ve a Dios cara a cara (Nm 12,6-8; E; Dt 34,10).

Que el profetismo es institución de Dios y está provocado por su Espíritu, queda claro en Nm 11,25-27. En este texto se usa el verbo «profetizar» para expresar la acción que produce el espíritu del Señor en los setenta dirigentes que iban a ayudar a Moisés en el gobierno del pueblo (cf. Ex 18,13-27).

En Dt 18,9-22 se encuentra la ley sobre los profetas, válida para cuando el pueblo haya entrado en la tierra prometida y ya no esté Moisés: el *nabí* auténtico sucederá a Moisés en cuanto portavoz del Señor y su palabra se cumplirá.

Debemos tener presente que todos estos textos corresponden, al menos, a la época monárquica (excepto el cántico de María, aunque no en su introducción Ex 15,20), por lo que es fácil suponer un uso anacrónico del vocablo, si bien no tanto de la función que

[23] Así se explica la importancia de las «vocaciones» proféticas, mientras que en otros ámbitos son fundamentales más bien la unción y la consagración.

designan. Es posible que el término *nabí* tuviera algo que ver en su origen con la música, el éxtasis o la palabra del portavoz.

b) En la tierra prometida

Conquistada la tierra, el uso de *nabí* adquiere toda su complejidad y resulta más habitual. Profetisa se llama a Débora en Jue 4,4, pero no sabemos si por sus acciones salvadoras, por nombrar un juez o, como María, por cantar (Jue 5). Samuel, entre otros varios títulos (cf. 1 Sm 9), recibe también el de *nabí* (1 Sm 3,19-20; cf. 9,9).

Es aquí donde aparecen unos grupos proféticos que reciben el nombre de *nebiim* o de *benê hannebiim* [24]. Con mayor o menor frecuencia, el vocablo en singular, con artículo y con un nombre propio suele designar un oficio. Pero como el uso de *nabí* adquiere en este tiempo toda su riqueza, es el momento de presentar, aunque sea de manera sucinta, una historia del término.

3. *Esbozo histórico del término «nabí»*

La denominación de «profeta» en la Biblia se encuentra ya en el Pentateuco. Partiendo de la hipótesis de las diversas tradiciones, el término se hallaría sobre todo en textos de origen israelita (tradición elohista, proveniente del reino del Norte, E) y en textos exílicos (tradición deuteronomista o sacerdotal, D, P). Para hacer la historia del término de manera completa deberíamos fijarnos fundamentalmente en los libros denominados «profetas anteriores», intentando desde ahí descubrir su evolución. Pero dada la complejidad de las hipótesis sobre la historia literaria de estos libros, es inevitable proceder en muchos casos a tientas. Por otro lado, es difícil marcar etapas nítidas en cuestiones de historia: usos o actitudes de una época prosiguen en la siguiente; pasos dados en un lugar tardan bastante en producirse en otros. A pesar de todo, el intento merece la pena y puede dar fruto. Sobre todo, nos hará distinguir épocas y lugares, y nos permitirá vislumbrar diferencias

[24] Que no habría que traducir por «hijos de los profetas», sino por «profetas», del mismo modo que «hijo de Adán» significa hombre, sin referencia a Abel, Caín o Set. Es una locución hebrea para designar la pertenencia a un grupo.

de uso muy notables, hasta el punto de descubrir, por ejemplo, que Natán no fue profeta en el mismo sentido que Jeremías.

a) «Nebiim»: grupos proféticos

• *Antes de la monarquía unificada*

En un primer momento parece preponderar dentro del mundo profético el funcionamiento en grupo. No aparecen en las tradiciones de la conquista (libro de Josué), ni en las del tiempo de los Jueces, pero en los libros de Samuel los *nebiim* se presentan como grupos ambulantes extáticos (1 Sm 10; 18; 19; cf. Nm 11) o, en todo caso, como hombres que viven en grupo (1 Sm 19,20). Utilizan normalmente la música como medio para lograr el éxtasis (1 Sm 10,5; cf. 18,10; Ex 15,20; 2 Re 3,15). No pronuncian palabras inteligibles o que merezca la pena haberse conservado; no son importantes por su mensaje. En ellos se descubre la actuación del espíritu de Dios (1 Sm 10,10; 19,20.23) o de Yahvé (Nm 11,29; 1 Sm 10,6), que es capaz de saltar a otros hombres y posarse sobre ellos (1 Sm 10,6.10; 19,20-21.23; Nm 11,25-26). Este espíritu se manifiesta como una fuerza incontrolable que puede ser en algunos casos mortal (1 Sm 18,10-11). Todo ello es más bien un fenómeno típico de los profetas de Baal; quizás por ello se les mira con desprecio en ciertos ambientes (1 Sm 10,11-12; 19,24; cf. más tarde 1 Re 18; 2 Re 9,11; Os 9,7).

• *Durante la monarquía*

Estos grupos perdurarán hasta después de la monarquía, unos claramente como profetas de Baal, por ejemplo en la corte de Jezabel (1 Re 18,19ss), otros integrados plenamente en la religión de Israel (1 Re 22, aunque no merecen la plena confianza de Josafat, rey de Judá). También les domina el espíritu «que está en su boca» (1 Re 22,22). Es verdad que saltan y brincan (1 Re 18,26.28; 1 Re 22,10), pero a través de ellos se espera un respuesta de Dios (1 Re 18,24-29; cf. 2 Re 1,2).

Con grupos de éstos estuvieron relacionados Elías y Eliseo. Viven juntos y organizan la vida en torno a un maestro (2 Re 4,38; 6,1), a quien llaman «padre» (2 Re 6,2.12.21; cf. 2,12). Socialmente andan escasos de recursos (así Guejazí en 2 Re 5), llenos de deudas (2 Re 4,1-7), llegando a constituir para ellos un problema la comida (2 Re 4,38-42) o que se pierda un hacha (2 Re 6,1-7). Desconocemos

si surgieron como fruto de una crisis generalizada (2 Re 6,25) o espontáneamente, el caso es que se constituyeron en grupos conservadores a ultranza de la religión patriarcal y estaban inadaptados respecto a las costumbres cananeas. Quizá por ello lograron poco a poco una especial libertad de trato tanto con reyes como con plebeyos, y una cierta independencia social y económica. Ciertamente fueron muy importantes para la pervivencia del yahvismo y para la historia del profetismo. Entre ellos debió acuñarse por primera vez la frase «ser profeta», es decir, hablar en nombre del Señor.

Es en esta época cuando va apareciendo uno de los *nebiim* como jefe del grupo. Se distingue sobre todo porque mediante él se puede consultar al Señor. Es importante concluir con una anotación: estos grupos aparecen sobre todo en relación con Saúl o con Eliseo (israelitas) y geográficamente en la parte meridional del reino del Norte (territorio de Benjamín). Por lo demás, dada su relación con los grupos proféticos de Baal, puede suponerse un origen cananeo al término.

b) «Nabí»: profeta

Es en la época monárquica cuando aparece la palabra en singular, tanto en masculino como en femenino, con un uso muy variado. Veamos algunos datos significativos.

• *En la monarquía unificada*

Gad y *Natán* son personajes que actúan solos y no en grupo. A Gad se le llama también «vidente» (2 Sm 24,11) y tiene tres clases de actuaciones principales: cierta relación con el culto (2 Sm 24,18), función de consejero real (1 Sm 22,5) y palabras de condena al rey (2 Sm 24,11-12). Lo mismo podríamos decir de Natán, de quien conocemos el oráculo sobre la construcción del templo (2 Sm 7), sus intrigas y consejos al rey (1 Re 1,23-27; cf. vv. 11ss) y las duras palabras a David por su pecado (2 Sm 12,1ss).

En este apartado podríamos citar también a *Samuel* (es profeta en 1 Sm 9,9), aunque no suele aparecer en las listas de profetas. Entre sus funciones destaca el aspecto político de fundador de la monarquía (1 Sm 8-12), pero no era tampoco ajeno al culto; de hecho «a él le corresponde bendecir el sacrificio», según 1 Sm 9,13, y por cuestiones de culto se enfada con Saul y le anuncia la caída de su reinado (1 Sm 13,13-14; 15,22-23).

Es posible que el aspecto de la condena sea el que con más fuerza ha llegado hasta nosotros, pero él sólo no llena la compleja función del «profeta» en este tiempo. Se trata normalmente de personajes de corte, que sin embargo conservan una cierta distancia y libertad de palabra respecto a la persona del rey para aconsejarle y para reprenderle. No olvidemos que, según las fuentes, Samuel (1 Sm 10,1ss; 1 Sm 16) y Natán (1 Re 1, 32ss) ungen reyes.

• *Durante la monarquía dividida*

Es la época del llamado «profetismo clásico». Una serie de nombres ilustres jalonan la historia: Ajías de Silo (1 Re 11,29; 14,2.18), Jehú (1 Re 16,7.12), Elías (1 Re 18,36), Miqueas, hijo de Yimlá (1 Re 22,8ss), Eliseo (2 Re 6,12; 9,1), un discípulo de éste (9,4), Jonás (14,25), Isaías (19,2; 20,1.11.14), la profetisa Hulda (2 Re 22,14), etc.

Son personas por medio de las cuales se puede consultar al Señor, pero no están sólo a disposición de los reyes, sino de cualquiera; más aún, algunos de ellos desaparecen cuando el rey les quiere consultar algo (1 Re 18,9-14), por supuesto, no exclusivamente referente al culto. No viven en la corte, pero influyen con sus oráculos; incluso ocasionalmente ungen reyes (2 Re 9).

Parece como si en esta época se hubiera producido un cierto distanciamiento de la corte por parte de estos personajes. De hecho, se ponen a disposición de todas las personas individuales que deseen consultar al Señor o solucionar sus problemas. Pero falta todavía un paso importante para llegar a la gran época profética, la de los «profetas escritores»: dirigirse al pueblo en su conjunto, lo pidan (Jr 42) o no, para transmitirles la Palabra del Señor.

• *Los profetas posteriores y el título de nabí*

En la época de la monarquía dividida es cuando da comienzo el fenómeno profético en el sentido más estricto, aquél para el que los judíos utilizan la denominación de «profetas posteriores». No se han acabado los grupos proféticos, ni mucho menos esos profetas individuales de los que hablábamos en el párrafo anterior (de la mayoría de los cuales sólo conocemos algunas intervenciones puntuales); pero es en esta época cuando aparecen esos personajes que denominamos propiamente «profetas», de quienes conocemos colecciones de oráculos más o menos largos, recogidos en libros que llevan su nombre. Sin embargo, la denominación de «profetas» no

perdió sus connotaciones sincretistas originarias, por lo que su uso se generalizó sin problemas.

b) Historia del profetismo israelita

Los datos ya adquiridos sobre el uso del término *nabí* nos permiten ahora dibujar los rasgos principales de la historia del profetismo israelita, que resumimos en los siguientes puntos:

• El fenómeno carismático, signo de la presencia de la divinidad en la vida de los hombres, que se encuentra en casi todos los pueblos, se hace presente también en el primitivo Israel por medio de los jefes de familia en la época nómada. Por medio de visiones, sueños, y otros fenómenos paralelos conocían el deseo o la voluntad de la divinidad. La palabra del patriarca era en tales casos determinante.

• Los grupos de *nebiim*, que los primeros israelitas encontraron en la tierra de Canaán, fueron relacionándose poco a poco con ese fenómeno, que se había ido manifestando en personalidades especiales como Josué o los denominados «jueces». La evolución de estos grupos, en donde comenzó a destacar la figura de un «jefe» que hablaba en nombre de la divinidad, favoreció la aplicación del término *nabí*, en singular, a toda persona que alegara hablar en nombre de Dios.

• Al institucionalizarse la forma de gobierno monárquica, cobró realce la figura del perito en cuestiones divinas. El rey le consulta todas las decisiones graves de gobierno, así como las empresas militares. Con el pasar del tiempo la figura del *nabí* encarna el contrapunto crítico de la monarquía.

• Ese personaje fue acostumbrándose a ver la realidad desde palacio y perdió su carácter de contraste respecto a las decisiones del rey. Esta característica siguió en aquellos espíritus clarividentes y decididos que optaron por salir de la corte. Vivían pobremente, a veces perseguidos y, al tiempo que denunciaban los abusos que se podían cometer, respondían a las consultas de todas las gentes que se les acercaban, fueran éstos israelitas o extranjeros.

• El último y definitivo paso en este proceso es la aparición de las figuras de los grandes profetas «posteriores», que, si bien ocasionalmente dialogaban con los reyes o con las gentes individuales, se caracterizan por predicar a todo el pueblo, exigiendo la conversión ante el juicio inminente de Dios que anuncian. Estos son los que posteriormente han acaparado el nombre de «profetas».

III. LOS LIBROS DE LOS PROFETAS

1. *Libros proféticos y géneros literarios*

Bibliografía básica: S. Bretón, *La investigación profética en este siglo,* en Alonso / Sicre, *Profetas* I, 29-89 y especialmente 72-77. Sicre, *Profetas,* 31-57; IEB 1, 415-425; Monloubou, *Profetas,* 18-20; Schmidt, *Introducción,* 225-234; Sicre, *Profetismo,* 149-217.

Los libros proféticos presentan características literarias específicas en relación con los demás libros bíblicos. La variedad del material profético es muy notable y suele producir en los libros de los profetas posteriores [25] una notable impresión de desorden. Sabemos reconocer un orden cronológico, si los oráculos están datados (como es el caso de Ezequiel); aceptamos un orden temático o sistemático (oráculos de las naciones, oráculos contra Judá, etc.), cuando lo hay. Pero estos parámetros no permiten descubrir el orden de todo el material. Se han encontrado en los libros proféticos criterios de ordenación típicos de una cultura oral: asonancias, términos repetidos (palabras clave) y otros semejantes. Aun así, la impresión de desorden es inevitable [26]. Debemos confesar nuestra distancia y nuestra diferencia cultural. Es más científico reconocer que no hemos captado el orden del material profético ni, lo que es más importante, el sentido de dicho orden. No debemos admitir sin más que los libros proféticos son un archivo desordenado, en el que se han recogido sin orden ni concierto los recuerdos de un profeta, ni que el material ha sido recopilado sin sentido, ni que las actualizaciones y añadiduras han sido intercaladas accidentalmente. Es más correcto suponer una forma de trabajo coherente, pero culturalmente distinta de la nuestra, cuyos parámetros de sentido todavía desconocemos en gran medida. En todo caso, siempre será necesario que nos preguntemos por el posible orden del material profético, por si al descubrirlo captamos su sentido teológico (o literario).

Esto es precisamente lo que justifica el esfuerzo por conocer los géneros y formas literarias de la obra profética bíblica. El

[25] En adelante la denominación de «profetas» se refiere a los «profetas posteriores», a no ser que se indique lo contrario.

[26] Para comprobar la ingrata sensación que provocan los libros proféticos, por su desorden y dificultad de comprensión, basta con leer García Cordero, *Libros proféticos,* 51-53. Esta dificultad hace más necesario el estudio de los géneros literarios utilizados en los libros proféticos.

estudio clásico sobre el tema sigue siendo el de Claus Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (Munich 1960). Comienza el autor recorriendo opiniones de autores anteriores. A modo de síntesis afirma que la tradición profética se ha recogido fundamentalmente en tres estilos que podríamos denominar del modo siguiente: *narraciones proféticas, oráculos y oraciones* o palabras del hombre a Dios [27].

Estas tres formas fundamentales corresponden, de alguna manera, a las tres partes del AT, en cuanto que la Ley consta fundamentalmente de narraciones, en los profetas abundan más los oráculos y los salmos son exclusivamente oraciones dirigidas a Dios. Las tres formas, presentes en casi todos los libros proféticos, constituyen los jalones fundamentales de la historia literaria de los profetas: la actividad profética del s. IX se conserva exclusivamente en forma narrativa, la de los siglos VIII-VII se caracteriza por los oráculos y, finalmente, durante el exilio se realiza en el segundo Isaías la integración de la forma oracional en la palabra profética.

2. *Los oráculos*

Como la comunicación se establece en un proceso personal entre quien habla y quien escucha, Westermann se hace tres preguntas que le ayudan a determinar con mayor precisión los géneros de los oráculos: ¿Quién habla? ¿A quién habla? ¿De qué se habla? La primera pregunta le propone el problema de si la Palabra de Dios es la palabra del profeta. La segunda y tercera preguntas le resultan más fructíferas para una clasificación literaria de los oráculos.

Siguiendo a este autor, podemos distinguir, a partir de los distintos *destinatarios* (segunda pregunta), los siguientes tipos de oráculo: oráculos a las naciones y oráculos a Israel. Entre éstos últimos, a su vez, cabe volver a distinguir entre oráculos a un individuo, a un grupo, a un individuo en cuanto representante de un grupo y al pueblo.

Atendiendo al *anuncio* (tercera pregunta) que comunica el profeta, se distinguen oráculos que anuncian juicio y oráculos que anuncian salvación.

La segunda pregunta, acerca de los destinatarios, ha influido

[27] Prescinde Westermann de las formas sapienciales que se encuentran en los escritos proféticos.

de alguna manera en la organización de los libros mismos mediante la creación de colecciones de oráculos proféticos. No sólo en los casos citados anteriormente, sino también en colecciones de oráculos a «jefes», «reyes», «profetas» (cf. Jr 20-23). Además, la estructura misma de los libros proféticos (sobre todo los mayores) parece que utiliza el criterio de los destinatarios. De hecho suele seguir el siguiente esquema:

I. Oráculos de juicio a Israel
II. Oráculos de juicio a las naciones extranjeras
III. Oráculos de salvación a Israel
(IV. Narraciones).

Algo parecido ocurre con la tercera pregunta (sobre el contenido del anuncio), si bien no resulta tan demostrable. Las advertencias, exhortaciones, reprensiones, no han creado verdaderos ciclos literarios, aunque sí se agrupen, a veces, en pequeñas colecciones.

a) Partes principales de un oráculo

El estudio de los géneros literarios en nuestro caso es muy útil, como guía para la lectura y comprensión de los textos proféticos. De hecho, una de las principales características del material profético radica en la yuxtaposición de textos de juicio y de salvación. La principal ayuda de los géneros puede consistir en delimitar la extensión del material literario, de manera que sea posible responder a estas preguntas: ¿Dónde comenzar un estudio? ¿Dónde concluye un texto?

En el estudio conviene tener presente que el oráculo profético consta fundamentalmente de dos partes, que en los oráculos de juicio podemos denominar del siguiente modo:

• Acusación: normalmente lleva el verbo en tiempo pasado y sirve de fundamentación de lo que sigue. Consiste por lo general en la formulación recriminatoria de un modo de actuar del destinatario, considerado negativo. Puede ser también una invectiva o reproche.

• Sentencia: a menudo suele estar literariamente introducida con un «Por eso,...», «Así pues,...», «He aquí que...» o fórmula similar, que sirve de bisagra entre ambas partes. El verbo se presenta habitualmente en futuro. Formula el castigo que le corresponde al destinatario por su mala conducta y puede presentarse simplemente como amenaza.

Conviene afirmar, aunque no pueda mostrarse con nitidez, que

la sentencia suele guardar relación con la acusación; no exclusivamente en el ámbito del contenido, sino, como corresponde a poetas, en el plano de la expresión literaria. Fijémonos, por ejemplo, en el oráculo de Amós contra Israel (Am 2,6-16; cf. en el c. 3): la imagen de un carro aplastado por sobrecarga (v. 11) aparentemente no guarda relación con «vender a un pobre por un par de sandalias» (v. 6). Sin embargo, la inmovilidad sentenciada se opone al movimiento delineado en la acusación (vv. 6-8).

Existen también oráculos de salvación, que no presentan una estructura tan definida. Suelen constar igualmente de dos partes, pero difícilmente se trata de una forma fija. A veces, en la primera parte se expresa la situación de desolación como punto de arranque de la liberación; otras veces se recuerda el tiempo del castigo como contraste con el nuevo tiempo de bendición. En algún caso se expresan razones para la novedad, pero normalmente ésta se anuncia o, mejor, se describe fundamentándola en la bondad o en la potencia del Señor.

b) Géneros oraculares derivados

Para concluir el estudio del género oracular debemos subrayar que el orden expuesto es el orden lógico, no el orden literario en el que necesariamente se presenta un oráculo. Puede, por ejemplo, adoptar el orden contrario: comenzar por el anuncio de un castigo para añadir después las razones que lo motivan. Además, y esto es importante, un oráculo puede constar de sólo una de las partes, ampliarla con consideraciones históricas, motivos exhortativos, canciones populares, lamentos, cantos fúnebres (denominados *qina*), bienaventuranzas, malaventuranzas, etc. De modo que habitualmente se distinguen otros tantos géneros proféticos [28].

3. Otros géneros literarios

Las distintas clases de oráculos constituyen probablemente el elemento más específico del conjunto de libros llamados «profetas posteriores». Sin embargo, no son los únicos. Existen unidades narrativas que contienen sueños, visiones, historia; algunas hablan

[28] S. Bretón, «La investigación profética» en: Alonso / Sicre, *Profetas* I, 76-77, ofrece una lista completa de géneros literarios, con abundantes citas para cada uno. Beauchamp, *Ley*, 76-80, recoge algunos de los géneros y desentraña su dinámica interna.

del profeta en tercera persona (biográficas), en otras parece escucharse la voz del profeta mismo en primera persona (autobiográficas). Se encuentran también himnos, canciones, textos oracionales. A veces el conjunto está revestido de ropaje jurídico. Entre todos estos géneros literarios debemos detenernos brevemente en algunos géneros narrativos concretos, específicos del profetismo.

a) Acción simbólica

Las acciones simbólicas [29] completas suelen constar de tres elementos principales: orden divina, ejecución de la orden e interpretación del gesto. Son típicas las flechas del rey Joás (2 Re 13,14-19); el matrimonio de Oseas (Os 1-3); el celibato de Jeremías (Jr 16); el cinturón podrido (Jr 13,1-11); el hatillo de deportado (Ez 12,1-16) o el no guardar luto a la muerte de la esposa (Ez 24,15-24). Normalmente sólo se conservan la orden divina y su interpretación; así en 1 Re 11,29-31; 22,11; Jr 28,10-11. Sólo tiene interpretación el texto de Is 20,1-6, según el cual Isaías anduvo desnudo y descalzo por las calles de Jerusalén.

La función de la acción simbólica se apoya en la analogía y necesita de interpretación. Se ha discutido su relación con la magia, pero debemos notar que, aunque en ambos está en juego la eficacia de la acción, un acto mágico es eficaz si se realiza correctamente, mientras que una acción simbólica no tiene más misión que la de explicar algo. La acción es ambigua y necesita ser explicada; pero hace visible la realización de lo que la palabra expresa. Podríamos afirmar que en la acción simbólica sólo se pretende ofrecer un ejemplo visible del mensaje, pues su eficacia proviene de Dios, que es quien la ordena.

b) Relato de vocación

Los relatos de vocación [30] pueden ser narraciones biográficas o autobiográficas [31], si bien las primeras resultan «atípicas». Siem-

[29] Obra fundamental sobre el tema sigue siendo la de G. Fohrer, *Die symbolische Handlungen der Propheten* (Zurich 1953). En ella se enumeran 32, entre las que destacan: Is 8,1-4; Jr 16,2-4. 5-7.8-9; 19,2.11a; 27,1-12; 43,8-13; 51,59-64; Ez 4,1-3.4-8.9-17; 5,1-17; 12,17-20; 21,11-12.23-29; 24,1-14; 32,21-27; 37,15-28; Zac 6,9-15.

[30] Suelen citarse, además de las evidentes Is 6,1-13; Jr 1,4-10; Ez 1,1-3,15, las de los profetas Amós (Am 7,10-17), segundo Isaías (Is 40,1-11), tercer Isaías (Is 61,1-6), «Siervo del Señor» (Is 42,1-7) y las de otros personajes cercanos como Gedeón (Jue 6,11b-17), Samuel (1 Sm 3,1-4,1), Elías (1 Re 19,1-21), Eliseo (2 Re 2,1-18).

[31] Así las denomina G. del Olmo Lete, *La vocación del Líder en el Antiguo*

pre ha sido un misterio el saber por qué los profetas han contado su vocación. Las soluciones que se han ofrecido van desde la necesidad personal de comunicar una experiencia de tal envergadura, hasta la función de avalar su acción profética, manifestando el encargo divino (cf. Am 7,10-17). De hecho, estas narraciones ponen de manifiesto que la actividad profética no es mero capricho, sino fruto de un impulso superior que los sujetos atribuyen al mismo Dios. La etimología de *nabí* aceptada hoy comúnmente («llamado», cf. lo dicho en este mismo capítulo) confiere a estas narraciones una esencialidad en la literatura profética de la que no gozaban.

Los relatos de vocación suelen datarse en un momento determinado de la vida del profeta, previo al comienzo de su misión, porque explican la misma. Con todo, bien sabemos que tales experiencias corresponden más a un proceso vital que a un punto de la historia. Si leemos, por ejemplo, la vocación de Jeremías (Jr 1,4-10) como un hecho previo al nacimiento del profeta, la despojamos de toda la fuerza que tiene como resumen de su entera experiencia profética. La repetida promesa divina «yo estaré contigo», adquiere su dramatismo si no olvidamos las «confesiones» de Jeremías y los sufrimientos que personalmente soportó.

Con algunas variantes suelen distinguirse las siguientes partes en un relato de vocación profética [32]:

	Moisés Ex 3	Ex 6-7	Jr 1	Is 6	Ez 1,1-3,15	Is 40
1) Manifestación divina	1-3.4a	6,2	4	1-2	1,1-28	1-2
2) Palabra introductoria	4b-6	6,3-9	5a	3-7	1,29-2,2	3-5.6a
3) Encargo	10	6,10-11	5b	8-10	2,3-5	---
4) Objeción	11	6,12	6	11a	2,6.8	6-7
5) Confirmación	12a	7,1-2	7-8	11-13	2,6-7	8-11
6) Signo	12b	7,3-7	9-10	?	2,8-3,11	?

No interesa ahora tanto conocer las partes del relato, cuanto el dinamismo que encierran. La vocación es un proceso dinámico, descrito en un momento puntual. La manifestación divina (1) expresa que Dios irrumpe en la vida del profeta; no se trata de su presencia habitual, al menos se experimenta como no corriente. La

Testamento (Valencia 1973). Cf. también del mismo, *La vocación personal en el AT. Los relatos y su teología:* «Claretianum» 11 (1971) 9-97; *Morfología de los relatos bíblicos de vocación:* Ib. 12 (1972) 177-224.

[32] Cf. N. Habel, *The Form and Signifiance of the Call Narratives:* ZAW 77 (1965) 297-323.

palabra introductoria (2) recoge el cariz personal de la comunicación establecida; no se trata de algo anónimo o casual. En la vocación se recibe un encargo (3) que se expresa en imperativo; la misión de portavoz, embajador, etc., no se la puede adjudicar nadie a sí mismo, viene de otro y se experimenta como perentoria. Siempre hay una objeción (4) en los relatos de vocación; no se trata de falsa humildad, sino que expresa en primer lugar la libertad del enviado; es también un grito de desahogo no tanto ante la dificultad prevista, cuanto ante la dificultad experimentada; la objeción es el primer signo del oficio de mediador que tiene todo profeta. Finalmente, la confirmación (5) y el signo que la acompaña (6) constituyen la respuesta de Dios a la objeción real; la confirmación vale sólo para el profeta y es importante la fórmula «Yo estoy contigo» que se repite en Gedeón, Moisés y Jeremías; el signo que a veces se ofrece no trata de satisfacer la curiosidad personal ni del profeta ni de su público, sino que en sí mismo constituye la credencial pública del profeta. Sólo quien acepta que Dios ha hablado es capaz de comprenderlo.

IV. EL PROBLEMA DEL ORDEN EN LOS LIBROS PROFETICOS

A pesar del aparente desorden existente en los libros de los profetas posteriores, se han descubierto distintas claves de ordenación del material profético. Más arriba hemos indicado una cierta estructuración básica de los profetas mayores, hemos aludido también a colecciones de «Ayes» (Am 5,7-6,7), «juicios contra individuos» (Jr 22-23), «oráculos contra las naciones» (Am 1-2; Is 13-23; Jr 46-51; Ez 25-32), etc. Incluso se percibe en Ezequiel una cierta organización cronológica de los oráculos.

Pero debemos afirmar que todavía no hemos descubierto la clave organizativa del material profético. Los libros de los profetas no son fruto de la casualidad. Debemos suponer que incluso el último redactor ha trabajado, insertando textos u ordenándolos, con algún criterio. Pero no lo conocemos. Evidentemente la clave organizativa no coincide con las habituales entre nosotros, pero no podemos concluir que no existe. Hoy en día vamos aceptando la existencia de cierto orden teológico, que configura el mensaje de los libros proféticos con tonalidades propias. Cuando eran pronunciados, los oráculos adquirían sentido de las circunstancias históricas concretas en que tenían lugar. Puestos por escrito, el orden

tenía algún sentido. Podemos, para empezar, reconocer que los oráculos de salvación suelen ocupar un lugar posterior a los de juicio. ¿Tiene sentido teológico? Creo que sí, aun prescindiendo de la voluntad del autor. Lo mismo cabe decir de la colocación del oráculo contra Israel en el último lugar de la serie de oráculos contra las naciones en Amós (2,6-16) o del sentido teológico de las narraciones de Jeremías [33]. Ejemplos llamativos pueden ser las inclusiones entre Am 3,1-2 y 9,7-8 o entre Is 1-2 y 66.

V. INDICACIONES PARA LA HISTORIA DE LA INVESTIGACION

No ha parecido oportuno incluir un capítulo sobre la historia de la investigación en torno a los libros proféticos. La opción hecha en este volumen ha sido la de incluir los temas principales en su contexto correspondiente. La razón principal ha sido la existencia en lengua española de buenas presentaciones de esta historia y la imposibilidad de hacer en el tiempo de que se disponía un resumen que supusiese mayor ayuda para el lector. Dado que se trata de obras fácilmente accesibles, y a la espera de que en una futura edición se pueda añadir un capítulo que responda a las necesidades de los lectores de esta obra, nos limitamos aquí a ofrecer unas indicaciones esenciales sobre la bibliografía existente en nuestra lengua, completándolo con un buen trabajo en francés.

La mejor síntesis existente en español se debe a S. Bretón, *La investigación profética en este siglo,* en Alonso / Sicre, *Profetas* I, 61-77; complétese con las páginas de Monloubou, *Profetas,* 25-27 y 35-53, y las de Sicre, *Los profetas,* 19-27. Y sigue siendo utilísimo, sobre todo, el amplio trabajo de L. Ramlot, *Prophetisme,* en DBS VIII (París 1972) 999-1222.

VI. ORIENTACIONES PARA EL TRABAJO PERSONAL

Los ejercicios que a continuación se proponen tienen sobre todo la finalidad de animar a la lectura atenta de algunos textos de los profetas anteriores, en los cuales encontramos datos interesan-

[33] Cf. nuestro trabajo *Jeremías y el final del reino* (Valencia 1983). En él se intenta mostrar que el texto de Jr 36-45 refleja un orden teológico concreto y una comprensión de la etapa final del reino de Judá como un éxodo al revés.

tes acerca del mundo de los profetas, previo al de los grandes escritores. Los textos están seleccionados de manera que se pueda descubrir desde varios ángulos el variado mundo de la profecía en Israel, cuando todavía no se había definido nítidamente la figura del clásico profeta escritor, que llegaría a acaparar para sí la denominación de profeta. Todos los textos aquí propuestos tratan de ilustrar el apartado II de este capítulo y deben ser leídos, teniendo en cuenta los datos allí presentados.

1. Dinámica anuncio-cumplimiento

Proponemos una serie de lecturas, para que se puedan comparar entre sí, fijándose sobre todo en la dinámica anuncio-cumplimiento, que es precisamente la clave en la que están escritos los libros de los profetas anteriores. Para ello leer despacio 1 Re 14,1-18; 1 Re 16,1-13; 2 Re 14,23-27 y responder a la pregunta siguiente: ¿Cuál es la idea común de estos textos?

Leer también 1 Re 12,32-13,32 y 2 Re 23,17-25, tratando de establecer la relación que existe entre estos dos textos. Es necesario caer en la cuenta de que ambos textos están estratégicamente situados: el primero, justo después del cisma de los dos reinos; el segundo, justo antes de la narración de la conquista de Jerusalén. Entre ambos comprenden el conjunto de la historia independiente de los dos reinos.

2. Listas de profetas

La lista de profetas que conocemos normalmente es mucho más corta que la de los profetas que son nombrados en la Biblia. Proponemos elaborar una lista larga de profetas, aunque no siempre esté claro el tipo de profeta al que la Biblia se refiere. Para ello, poner los nombres de los profetas que aparecen en los siguientes textos:

> 1 Sm 3,20; 9,9 (¡leer este último capítulo entero!); 22,5; 2 Sm 24,11; 7,12; 1 Re 1,11ss; 11,29ss; 14,22ss; 12,21-24; 16,7; 22; 17; 2 Re 13; 14,25; 22,14ss; Jr 26,20. Todavía puede completarse la lista con 1 Re 12,32; 2 Re 21,10-15; e incluso 2 Cr 12,15; 13,22; 15,1ss; 28,9.

3. Título de profeta a personas especiales

Hemos hablado en el capítulo anterior de que el título de «profeta» se da a personas especiales. Proponemos una serie de

textos, en los que hay que buscar a quién se aplica el título de profeta y por qué razón:

Gn 20,7; Ex 7,1; Ex 15,20; Jue 4,4; 1 Sm 3,19-20.

4. *Términos equivalentes a «profeta»*

Hacer un elenco de otros términos equivalentes a «profeta» en los siguientes textos:

1 Sm 9,9.11.18.19 (cf. 1 Cr 9,22; 26,28; 29,29...); Is 30,10; 2 Sm 24,11; Am 7,12; Miq 3,6-7; Nm 12,6; Dt 13,2; Jos 14,6; 1 Re 9,6.10; 17.18; 2 Re 4,5; 9,7; 17,13; 21,10; 24,2; Jr 7,25; Ez 28,17; 2 Sm 10,2; Is 42,19; 44,26; Ag 1,13; Os 9,7.

5. *Textos para leer*

Se recomienda la lectura de los siguientes textos, que reflejan bien el espíritu del profeta en la época premonárquica y en los tiempos de los primeros reyes:

1 Sm 9,1-10,16; 18,10-11; 19,18-24; 1 Re 12-13 (unido a 2 Re 23,16ss); 18,25-29; 22.

Parte segunda
PROFETISMO EN EL SIGLO OCTAVO

Capítulo II
PROFETAS DEL REINO DE ISRAEL

I. ISRAEL Y JUDA EN TORNO AL SIGLO VIII a. C.

No se trata en este apartado de describir detalladamente la historia de la época, cosa que los manuales de historia hacen de modo expreso y suficiente. Lo que se intenta ahora, como haremos con cada período histórico, es recoger aquellos aspectos de la historia que son relevantes para los profetas de que se habla, concretamente en este caso Amós y Oseas (reino de Israel) e Isaías y Miqueas (reino de Judá).

Bibliografía básica: Los datos básicos se encontrarán en J. Asurmendi / F. García, *Historia e instituciones del pueblo bíblico*, en IEB 1, 119-277, especialmente 168-182. Para más detalles véanse las historias siguientes: Cazelles, *Historia política*, 161-180; Herrmann, *Historia*, 267-336 (al menos hasta 326); Noth, *Historia*, 223-250; Bright, *Historia*, 287-355 (al menos hasta 332).

1. Situación político-social en Israel

Aunque cualquier simplificación histórica adolece inevitablemente de inexactitudes, es posible subrayar una serie de líneas de fuerza principales a lo largo del siglo VIII a. C., que intentamos describir a continuación.

Tras la división del reino de Salomón en dos pequeños reinos, el del Norte o Israel y el del Sur o Judá, la mayor parte de la actividad política y militar se centró en las luchas fraternas de Israel y Judá (1 Re 15,6.16).

Con la posterior implantación de la dinastía de Omrí en Israel (comienzos del s. IX) el reino del Norte adquiere un relativo peso

internacional, pero mantiene guerras continuas con su vecino arameo (Damasco) (cf. 1 Re 20; 22,1; 2 Re 5,7). Para fortalecerse, Omrí mantuvo una política de alianzas con los cananeos (casó a su hijo Ajab con Jezabel, hija del rey de Tiro), construyó Samaría e incluso estableció una alianza con el reino hermano de Judá (cf. 1 Re 22). En esta época se suele reconocer la existencia de una comunidad israelita en torno a Yizreel y de otra cananea en torno a Samaría [1]. La política de Omrí supo mantener la coexistencia de ambos grupos, quizás con cierto predominio de los segundos.

Con el golpe de estado de Jehú, promovido por los nebiim y apoyado por los recabitas (cf. 2 Re 9; 10,15-16.23) se impuso la corriente israelita de modo sangriento y traumático, lo que debilitó en definitiva la presencia internacional de Israel: se acabaron las alianzas y Damasco controló con facilidad la zona de Transjordania (2 Re 10,33). A pesar de que Jehú había matado al rey de Judá por estar en Samaría, no parece que hubiera entre ambos reinos más que escaramuzas (2 Re 14,8-15). Si no hubo más problemas con los sirios es porque Damasco estaba ocupado en proteger el Norte, donde el imperio asirio empezaba ya a hacerse sentir (Adadnirari III había infligido a Siria una derrota de la que aún no se había recuperado), si bien la amenaza fue realmente grave sólo a partir del año 745 a. C., con la subida al trono de Teglat-Falasar III.

En estas circunstancias es comprensible una situación de mejora económica en el reino de Israel: la relativa paz y el normal intercambio comercial permiten unos años de desahogo y progreso bajo Jeroboán II [2]. Pero este desarrollo no fue equitativo y produjo en Israel un fenómeno nunca conocido con tanta fuerza en la sociedad anterior: una fuerte desigualdad social. Con ella vinieron abusos en el comercio, opresión de los marginados, desviaciones en la administración de justicia, etc., males denunciados con fuerza por los profetas, especialmente por Amós. A ello habría que añadir una progresiva cananeización de la religión, es decir, una comprensión ritualista de la misma sin relación con la justicia, un concepto de elección no integrado en la Alianza.

[1] Cf. Cazelles, *Historia política*, 164.

[2] Para detalles del comercio, construcciones, etc. de la época, cf. las críticas del profeta Amós, p. ej. Am 5,11-12; 6,4; 8,4-6; etc.

2. *Inestabilidad política*

El reino del Norte, a la muerte de Jeroboán II, se caracteriza por una seria inestabilidad en sus gobernantes. En menos de quince años se sucedieron 5 reyes (Zacarías, Salún, Menajén, Pecajías y Pecaj), algunos de los cuales no estuvieron más que meses en el trono. Esta situación era muy negativa, sobre todo por las secuelas de sangre y de favoritismos que acarreaba. Oseas denuncia las conjuras continuas, así como la falta de lealtad (Os 4,1) y pone en boca del Señor la queja: «Se nombran reyes sin contar conmigo» (Os 8,4; cf. 10,3).

Pero lo más grave de esta situación es la causa última que le da origen y que acabará en último término con el reino de Israel en tiempos del rey Oseas (732-722); en efecto, los sucesivos asesinatos y golpes de estado se debían a la división existente en Israel acerca de la política que debía seguirse con la potencia dominante, es decir, con Asiria. Fundamentalmente hay dos opiniones diversas, sustentadas cada una por un partido: el de los que prefieren someterse a cualquier precio, considerando que no hay fuerza capaz de oponerse a los asirios, y el de los que confían en la fuerza de su ejército, sobre todo si está aliado con el de otros reinos vecinos y con Egipto. Los favorables a la segunda opinión son naturalmente los militares, como era el mismo Pecaj.

En cualquier caso, la cuestión de las alianzas era fundamental en la época (con Asiria o con Egipto) y ésta fue en concreto la causa profunda de la división interna existente. Tal situación era reflejo del debilitamiento general del reino, ocasionado inmediatamente por los impuestos que se debían pagar a los aliados, la sospecha generalizada de traición, el amiguismo en los cargos, entre otras causas, y acabó por conducir al reino al desastre final. No es extraño que en este ambiente el profeta Oseas aproveche el concepto de Alianza para su predicación, si bien en él la alianza militar aludida repetidas veces (cf. 5,13; 7,8.11; 8,9.10; 9,3; 10,5; 11,5; 12,2...) se reviste de alianza matrimonial, porque aliarse con otros pueblos es abandonar al Señor (4,10; 5,4.7...), romper la alianza con el Señor (8,1). No cabe duda de que la imagen resulta dura. Pero debemos caer en la cuenta de que una alianza militar costaba su precio, pecuniario en primer lugar, pero también religioso, al tener que aceptar ritos y prescripciones religiosas del aliado.

3. *Guerra siro-efraimita*

Dentro de esta situación política adquiere un relieve especial la guerra siro-efraimita. Deseando enfrentarse a Asiria con mayores posibilidades de éxito, Rasín de Damasco y Pecaj de Samaría intentan atraerse a los reyes vecinos para formar una alianza. Entre esos reyes estaba también Acaz de Judá. Como éste se niega a gastar sus recursos inútilmente, Rasín y Pecaj invaden Judá (año 734) con la intención de derrotar a Acaz y poner en su lugar al «hijo de Tabeel» (Is 7,6). El rey de Judá se defiende y, en contra de la opinión de Isaías, envía un mensaje a Asiria para que le defienda. ¿Qué más podía esperar el imperio que la invitación a intervenir? La incursión asiria borra de la escena política al reino arameo de Damasco el año 732 a. C. De momento logra salvarse Israel, al haberse apresurado el rey Oseas a pagar tributo. Pero en la siguiente rebelión contra Asiria diez años más tarde, es decir, el 722 a. C., sucumbirá para siempre el primero de los reinos hermanos.

Así pues, resumiendo, para entender a los profetas del s. VIII convendrá tener siempre presente el desarrollo económico en tiempos de Jeroboam II (Amós), la cuestión de las alianzas con o contra Asiria (Oseas) y la guerra siro-efraimita (para Os 5,8-6,6 y para Is 7-8).

II. EL PROFETA AMOS Y SU OBRA

Bibliografía básica: Datos básicos, comentarios al libro de Amós y otra bibliografía se encontrarán en Alonso / Sicre, *Profetas* II, 951-960; añadir F. S. Andersen / D. N. Freedmann, *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary* (Nueva York 1989); una presentación sintética de alta divulgación, pero completa, en J. Asurmendi, *Amós y Oseas,* CuadB 64 (Estella [2]1990) Para profundizar en el ambiente histórico, J. G. García Trapiello, *Situación histórica del profeta Amós:* EstBíb 26 (1967) 249-274; desde una nueva perspectiva cf. M. E. Polley, *Amos and the Davidic Empire: A Socio-Historical Approach* (Oxford 1989); sobre la personalidad del profeta, A. González Núñez, *Semblanza de un profeta: Amós,* en *Profetas verdaderos, profetas falsos* (Salamanca 1976) 77-95. Puede completarse esta bibliografía básica con los siguientes estudios, donde se hallará más bibliografía: L. Monloubou, *Amos,* en DBS VIII, 206-274; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, 165-177; Schmidt, *Introducción* (Salamanca 1983) 241-248; Sicre, *«Con los pobres»,* 87-168.

1. La persona de Amós

a) Actividad profética

Nada sabemos sobre la fecha del nacimiento y la muerte del profeta. Los datos del libro de Amós, que son escasos, ayudan sin embargo a delimitar el tiempo de su actividad profética. Veamos los más importantes.

Am 1,1 se refiere al reinado de Jeroboán de Israel y de Ozías (= Azarías) de Judá. Aunque las cronologías son discutidas, podemos decir que coincidieron entre los años 791-752 a. C. Estos años podrían delimitar la fecha de su nacimiento o de su actividad. Este mismo texto aporta además otra referencia, «dos años antes del terremoto», que sería de utilidad si conociéramos la fecha del seísmo. A él se refiere Zac 14,5: «huiréis... como cuando el terremoto en tiempos de Ozías». De esto sólo podemos deducir que el recuerdo del terremoto se conserva en el Sur, pero desconocemos su datación.

Por otra parte, el libro de Amós no parece mencionar la caída del reino de Samaría, mientras que ciertamente dibuja una sociedad lujosa, con cierto desarrollo económico, por lo que no parece descabellado situar los datos que en él se refieren, al menos en su conjunto, hacia finales del reinado de Jeroboán II. Además, si el incidente de Betel (7,14ss) pone fin a la actividad profética de Amós (al menos en territorio de Israel), podríamos delimitar su actividad con cierta seguridad entre los años 760-750 a. C., y en todo caso ciertamente antes del 722, fecha de la caída de Samaría.

En cuanto al lugar y duración de su actividad profética, es poco también lo que sabemos. El incidente de Betel ya indicado, la mención de ciudades como Betel, Samaría o Guilgal, el lugar prevalente de «Israel» en los oráculos (2,6-16) y los temas prevalentes de la elección y el éxodo (3,2; 7,9; etc.) nos permiten mantener como probable la hipótesis de que la actividad de Amós se desarrolló en el reino de Israel.

No sabemos si la actividad de Amós fue breve o larga. Algunos sostienen que se ciñe a un solo discurso en Betel; los más le dan una amplitud de unos 3 años. La verdad es que un libro de sólo nueve capítulos no permite aventurar una larga actividad profética de Amós.

b) Lugar de nacimiento y profesión

La mayoría de los comentaristas ratifican la afirmación de Am 1,1 y afirman que Amós nació en Tecua, en el reino de Judá, al

borde del desierto, a unos 17 Km. al sur de Jerusalén. Alguien intentó buscar una ciudad homónima en el reino del Norte. Hoy ya nadie lo hace. La mención del rey de Judá en 1,1, antes que la de Jeroboán II, ratifica la presunción de que Amós es un profeta del reino del Sur que predica en el Norte. Así se explica la orden de Amasías: «vete, escapa a Judá... allí puedes ganarte el pan» (7,12), lo que es equivalente a decir, «vuélvete a tu casa».

De Tecua hay varias menciones en el AT (además de 2 Sm 14, en 1 Cr 2,24; 4,5; 11,28; 27,9; 2 Cr 11,6; 20,20; 2 Sm 23,26; Neh 3,5.27; Jr 6,1). Por lo que de ella se dice, parece destacarse en el recuerdo como lugar de sabios e inteligentes.

Por lo que se refiere a la profesión del profeta, debemos decir que Amós aparece en el libro de su nombre como un personaje bastante culto. En efecto, sabe cómo se jura en los templos, conoce la historia sagrada (conoce por ejemplo la teología de la elección y las tradiciones israelitas), tiene también conocimientos de historia y geografía profanas (peligro de Asiria, el Nilo...). En resumen, Amós conoce bastante bien su entorno, por lo que no debía de ser un simple pastor, solo y aislado.

¿Cuál era entonces el origen social de Amós? Se suele afirmar que era pastor y, de hecho, abundan en sus oráculos las metáforas del campo. Ahora bien, el pastor *(roeh)* tenía fama de ladrón, así como de pendenciero y borracho. Si Amós es culto ¿qué tipo de pastor podía ser? Los datos que su libro nos aporta son los siguientes: en 1,1 se dice de él que era *noqed*, que equivale a «mayoral»; según 7,14 era picador o descortezador de sicómoros y *boqer* (pastor de ganado mayor), mientras que 7,15 afirma que el Señor le arrancó de entre el rebaño, *zon* (ganado menor).

La discusión consiste en el significado de estas palabras. El rey de Mesa (Transjordania; cf. IEB 1, capítulo IV, II, 3b) se llama a sí mismo, en la estela que lleva su nombre, *noqed;* evidentemente la palabra significa aquí algo más que un simple pastor. ¿Quizás de ganado mayor? Desde luego, no necesariamente pobre. Tal vez *boqer* haga referencia a ser ganadero, propietario del ganado. Por otro lado, cuando Amós rechaza ganarse la vida como profeta (7,14), parece reivindicar otro modo de hacerlo, bien con su salario o con sus propiedades.

c) ¿Fue profeta Amós?

La discusión con Amasías en 7,10-16, y más concretamente los vv. 14-15, han abierto la puerta a la polémica sobre esta cuestión.

Unos afirman categóricamente que Amós no se consideraba profeta; otros, por el contrario, entienden que él negaba serlo de nacimiento, pero que sí lo fue a partir de la llamada del Señor.

El v. 14 dice en hebreo exactamente: «no *nabí* yo, no *bennabí* yo, sino...». Normalmente no se usa el verbo «ser» en presente. El sentido parece negar la identificación que Amasías pretende entre Amós y un *nabí*. El texto griego de la versión de los Setenta, por su parte, ha intercalado la palabra «era», de modo que en griego se lee: «Yo no era profeta...», dando a entender que el Señor le constituyó tal cuando le mandó profetizar y le arrancó de detrás del rebaño. Viene a decir: «tú me mandas que calle, pero yo no me puedo callar porque, aunque yo no era profeta, Dios me ha dicho que hable».

Tanto en pasado como en presente, la discusión está en la relación entre profetizar y ganarse la vida. Amasías, al parecer, imaginaba que Amós era alguien pagado por el rey del Sur para conspirar contra el Norte. Este se niega a ser identificado con los *nebiim*, que tenían mala fama en el Norte y peor aún en el Sur. Amós no era de esos que se ganaban la vida profetizando. Eso sí, acepta que el Señor le mandó profetizar. Y tengamos en cuenta el valor que el mundo semita confiere a la palabra pronunciada, que tiene fuerza por sí misma.

Por otra parte, la vocación de Amós no se narra directamente en el libro bíblico, si bien hay una referencia a ella en Am 7,15. Se la suele relacionar además con las visiones de los capítulos 7-8 y también con 3,7-8 (el Señor revela su plan a los profetas).

Tampoco puede decidirse esta cuestión a partir de una identificación de Amós con el «hombre de Dios» de 1 Re 13. Es cierto que, por una parte, Amós presenta una semejanza bastante notable con el «hombre de Dios» de Judá que, según ese texto, subió a Betel. Así, los dos son de Judá y hablan en Betel; ambos discuten directa o indirectamente con un rey llamado Jeroboán; en el ministerio de ambos tiene importancia el «comer pan»; en los dos casos un león es personaje importante; si Amós rechaza el título de *nabí*, en 1 Re 13 se evita sistemáticamente dicho título al referirse al individuo del Sur, mientras se usa con tranquilidad para el profeta del Norte. Pero, a decir verdad, también las diferencias son notables. Así, el vidente de 1 Re 13 hace milagros; a Amós no le importa que los altares sean impuros; y si es verdad que a Amós se le invita a «comer pan», esto se hace en Judá, mientras que al otro se le invita en Betel.

2. *El libro de Amós: material profético*

La limitada extensión del libro de Amós nos permite un estudio bastante detallado de su material, que servirá para evitarnos el esfuerzo ingente que supondría realizarlo en los demás profetas.

Amós resulta ser una especie de mosaico de los diferentes géneros proféticos. Encontramos una *narración*, cinco *visiones* y gran variedad de *oráculos:* contra las naciones, «escuchad», Ayes, doxologías, etc. Resulta muy aclaratoria la clasificación y el orden que ofrece J.L. Sicre en Alonso / Sicre, *Profetas* II, 957-958.

Acerca de la ordenación del material profético en el libro de Amós podemos resumir lo dicho por otros autores de la siguiente manera:

a) Am 1,1, en su dificultad redaccional, parece dividir el libro de Amós en dos partes: «Palabras de Amós» (correspondiendo a los cc. 1-6) y «Visión de Amós» (cc. 6-9).

b) Sicre [3] propone una división algo más concreta: a) Oráculos contra los países extranjeros (1,3-2,16); b) Oráculos contra Israel (3,1-6,14); c) Visiones (7,1-9,10); d) Oráculos de salvación (9,11-15).

c) Sin embargo, conviene desarrollar un punto de cierta relevancia teológica. Nos referimos a una doble inclusión: la que se da entre los oráculos de las naciones (1,3-2,16) y la mención de que «Israel será zarandeado entre las naciones» (9,9), y la configurada por la referencia a la «elección» como base para el juicio, no como fuente de privilegios, que se encuentra en 3,1-3 y en 9,7-8 [4]. Atendiendo a esta doble inclusión, el libro queda enmarcado en estos temas:

1,1-2,16: Israel entre las naciones
    3,1-3: la elección no es privilegio
        (el resto del libro)
    9,7-8: la elección no es privilegio
9,9-10: Israel entre las naciones
9,11-15: apéndice, oráculos de salvación.

[3] *Profetas* II, 958.

[4] El resto del capítulo 9 puede ser muy importante, pero literariamente es un añadido.

Esta inclusión señala literariamente una posible originalidad teológica de Amós, que habrá que probar: su mensaje, encuadrado en una comprensión nueva de la elección, iguala a Israel en el juicio con las demás naciones. Este marco será importante para captar la coherencia del mensaje teológico del profeta.

3. *Oráculos contra las naciones*

a) Cuestiones generales

En todos los profetas posteriores hay oráculos que no van dirigidos a Israel, sino a otros pueblos. Es un dato que universaliza el mensaje profético y que complica, al mismo tiempo, la pregunta sobre la fuente del profetismo (¿radica en la alianza?). Podemos comprender que Dios envíe profetas con un mensaje de conversión, juicio o salvación a su pueblo, según sea la conducta del mismo. Pero, ¿en virtud de qué se dirigen los profetas a otras naciones? Sin pretender solucionar el problema, recordemos que en todos los pueblos la realidad más parecida al profetismo (cf. c. 1 de este volumen) ha tenido siempre alguna relación con otros pueblos, generalmente en sentido negativo, para que fueran más fácilmente derrotados en la batalla (cf. Nm 22). Tradicionalmente se ha solido ver el origen de semejantes oráculos en los «textos de execración» egipcios [5].

Dicho brevemente, estos ritos consistían fundamentalmente en romper contra el suelo unas estatuillas de barro que simbolizaban a los reyes enemigos y que llevaban grabados sus nombres, al tiempo que se decía una imprecación contra ellos: «que dios te haga esto (= añicos) en la derrota». Kapelrud llegó a concluir que las liturgias de execración tenían lugar la fiesta de Año Nuevo.

Por lo que se refiere a Amós, es verdad que en su libro hay algo de cultual: su intervención en Betel en las fiestas religiosas de Israel (4,4; 5,5; 7,10) y el estilo y género literario de estos oráculos. Pero, en primer lugar, en los ritos de execración egipcios no se aducen motivos, mientras que en la literatura profética la motivación pretende conferirles un carácter racional; además, en esos

[5] Cf. SAO 266ss.

ritos no hay veredicto de condena: se tiran las estatuillas para romperlas. En los profetas no se trata de un gesto mágico, sino del anuncio de una condena teológica anunciada por la Palabra del Señor. Es decir, predomina la historia sobre la magia.

Los oráculos contra las naciones son importantes en los «profetas mayores», hasta el punto de que suelen ocupar el centro de sus libros (así en Isaías, Ezequiel y en la tradición griega de Jeremías; cf. lo que se dice en los capítulos dedicados a cada uno de estos profetas).

b) Los oráculos contra las naciones en Amós

Se encuentran al comienzo del libro en 1,3-2,16. Son oráculos formalmente perfectos, es decir, constan de acusación y castigo. Llama la atención el parecido formal de ambas secciones. Una y otra constan de dos partes, la primera genérica, la otra específica. Las partes genéricas son idénticas en todos los oráculos. La acusación se formula siempre mediante una estructura numérica: «Por tres delitos...»; el castigo genérico es también el mismo en todos los casos: «Fuego que devorará». Los oráculos sobre Tiro, Edom y Judá carecen de veredicto específico.

La estructura numérica parece importante en esta sección. En primer lugar, la estructura que configura la acusación genérica (n, n, n + 1) es conocida en la literatura sapiencial (cf. Prov 30,15-33), pero de difícil interpretación. Puede pretender subrayar la importancia de lo que se cita en cuarto lugar, que en nuestro apartado coincide con la acusación particular citada en cada caso. En segundo lugar, a esta estructura pertenece también el número de los oráculos, que son 8, es decir, 7+1, atribuyendo a Israel, que se nombra en último lugar, el colmo de la plenitud en la lista de maldades. Finalmente, la amplitud del oráculo contra Israel expresa su gravedad. Por otra parte, la amplitud de la acusación (cf. más abajo) se expresa también numéricamente.

La unidad de los oráculos no es perfecta:

– Damasco (1,3-5) y Gaza (1,6-8) son los vecinos más irreconciliables de Israel (cf. 9,7). Por eso, sirios y filisteos ocupan el primer lugar en los oráculos.

– Los oráculos contra Tiro (1,9-10) y Edom (1,11-12) son más breves y poco originales. A Tiro se le dirige la misma acusación que a Gaza y el reproche a Edom es el típico del postexilio (cf. Gn 25). A ambos se les dedica únicamente el veredicto genérico.

– Amós (1,13-15) y Moab (2,1-3) suelen ir juntos (Gn 19,36; Jr 25); tienen acusación precisa y veredicto expreso.

– El oráculo contra Judá (2,3-5) está redactado con formulación genérica en términos deuteronómicos (es decir, posteriores a Amós). Su veredicto es como el dedicado a Tiro y Edom.

– Finalmente, el oráculo contra Israel (2,6-16) corona la serie con el vigor expresivo de los oráculos auténticos. Es mucho más amplio tanto en la acusación como en la condena.

De todo ello podemos deducir que la primitiva lista de oráculos contenía una serie de 4 (Damasco, Gaza, Amón y Moab) + 1 (Israel), un número ligado a los 4 puntos cardinales. Así se evoca la totalidad de la tierra habitada por las naciones, cuyo centro es Israel, al estilo de Gn 2,10, donde se habla de los 4 ríos que surcan el paraíso, como brazos de la única gran fuente (cf. también Jr 49,36). La lista se amplió posteriormente a 7, para significar la plenitud de la maldad y del castigo [6].

c) *El oráculo contra Israel*

Tras la sonrisa inicial al escuchar amenazas severas contra las demás naciones, Israel tuvo que sentir un gran desasosiego al encontrarse en la lista, afectado además por el oráculo más fuerte, más directo y más explícito. Su forma está enriquecida:

1) Acusación (1ª parte). Se desarrolla hasta mencionar, al menos, 4 crímenes (ó 7; vv. 6b-8):

- general: Por tres delitos y por el cuarto no les perdonaré.
- particular: «Porque venden al inocente...»; acusación más amplia que a las demás naciones.

2) Sentencia (3ª parte):

- general: no aparece («Fuego sobre los cerrojos de...»).
- particular: «Pues mirad...».

Como segunda parte, el texto presenta una añadidura entre acusación y sentencia, que supone un agravamiento del pecado: Am 2,9-12.

Analicemos más detenidamente la *primera parte* del oráculo. ¿De qué se le acusa a Israel? A los demás pueblos se les acusaba de

[6] Una buena explicación del contenido de las acusaciones que se puede encontrar en J. L. Sicre, *«Con los pobres»*, 94-114, incluso para el oráculo contra Israel.

delitos que podríamos calificar contra el derecho natural. A Israel, de muchos otros [7]. No podemos dilucidar si son 7 (con significado de plenitud de pecado) ó 4 (uniendo los que van ligados con la conjunción «y», en cuyo caso serían 3 + 1, como indica la acusación genérica). Subrayemos únicamente la relación de cada acusación con algunas leyes de Israel:

• «Venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias» (cf. Am 8,6; 4,1; 5,12). Existe una ley similar en Ex 23,11.

• «Evitar el proceso del indigente» o «torcer el camino del pobre», es de difícil interpretación. En Ex 23,6 tiene sentido jurídico: «No tuerzas el derecho de tu pobre, en su pleito».

• «Padre e hijo van juntos a una mujer, profanando mi santo nombre». Se ha puesto en relación con Lv 18,15.

• «Se acuestan en ropas dejadas en fianza sobre cualquier altar». Esta ley está clara en Ex 22,25: «Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás al ponerse el sol». No se pueden tomar útiles de primera necesidad como prenda de un préstamo más allá de la jornada.

Se trata, en consecuencia, de un oráculo jurídicamente bien fundamentado, aunque no sea éste su único aspecto. Por lo que respecta a su forma literaria, los pecados de Israel configuran en su conjunto una peregrinación, cuyas etapas son preparación, camino, llegada juntos al santuario de padre e hijo, celebración litúrgica. El camino de la vida, que los israelitas consideran peregrinación, es equivocado, pues está construido sobre injusticias y no conduce al Señor. Este se desmarca y polemiza, como puede verse por las siguientes expresiones: «profanan mi nombre», «cualquier altar», «su Dios».

El análisis de la *tercera parte* puede iniciarse igualmente con una pregunta: ¿Existe alguna relación entre la sentencia y la acusación? En cuanto al contenido, se reitera 7 veces la imposibilidad de salvación. Ahora bien, su forma literaria es elocuente. En efecto, se condena a Israel a la inmovilidad de un carro sobrecargado de frutos, mediante una sentencia que parece bien construida: una asonancia entre gavilla *(ʿmyr)* y desnudo *(ʾrwm)* engloba a su vez una estructura concéntrica:

[7] Para estudiar de qué se acusa a Israel, puede consultarse J. L. Sicre, «*Con los pobres*», 102-114.

gavillas *(‘myr)*
huir
valiente-soldado
no se salva
arquero-ágil
no se salva
valiente-soldado
huir
desnudo *(’rwn)*

El marco más exterior es de abundancia y desnudez: gavillas-desnudo. En el original se trata de una contraposición sonora. En el centro los símbolos de la velocidad: el arquero con sus flechas y la agilidad; notar que se repite el verbo huir. Todo está hablando de un movimiento inútil: el ágil no escapará, el más veloz no huirá.

En el contexto de abundancia y riqueza de la época, este oráculo desenmascara la postura de un pueblo que se piensa bendecido a causa de los muchos bienes que posee y cree que basta con agradecer a Dios la generosidad, olvidando la justicia. Su desastre es imparable.

Por lo que se refiere a la *segunda parte,* los vv. 9-12 agravan la actitud pecadora de Israel. En ellos habla Yahvé en primera persona, mientras que los verbos están en pasado. Los vv. 9-10, que expresan el Yo que habla, como el v. 13, se refieren a la primera ocupación de la tierra como don de Dios que guerrea por su pueblo. Están unidos por dos contraposiciones:

	destruí	tierra	
Amorreos			Amorreos
	destruí	tierra	

Los vv. 11-12 recogen en un quiasmo el resto de la ocupación. En él se contrapone el don de Dios con el pecado del pueblo:

v. 11 profeta nazireos
v. 12 nazireos profetas

Los profetas y los nazireos son las grandes instituciones de Dios en la tierra. En el desierto Dios caminaba con su pueblo; en la tierra por medio de los profetas. Los nazireos (cf. Nm 6) son gente que mantiene viva en la tierra la espiritualidad del desierto, sin contaminarse con los bienes. El pueblo deshace estas dos formas características de presencia de Dios.

4. *El libro de los oráculos (Am 3-6)*

Desde el capítulo 3 hasta las visiones del 7 hay que distinguir fundamentalmente dos partes, si bien hay otro material intercalado: a) una sección formada por 3 oráculos que comienzan con la frase «Escuchad esta palabra...» (3,1-5,6); b) otra compuesta por 3 oráculos que comienzan con la expresión «Ay de los que...» (5,7-6,14); c) otros oráculos, caracterizados por el mandato «Buscad al Señor» y varias «doxologías».

a) Oráculos «Escuchad esta palabra»

En los tres oráculos que comienzan por «Escuchad esta palabra» se anuncia el castigo de Israel. Concretamente se anuncia que de la sociedad injusta sólo quedará un resto (c. 3), de la buena vida pasarán al destierro (c.4) y, finalmente, Yahvé entona un canto fúnebre o elegía, que se denomina *qina*, por el castigo sucedido (c. 5). Además de la inclusión literaria señalada anteriormente (3,2/9,7), a partir de Am 3 hay que señalar otras relaciones en el texto que configuran el mensaje de Amós.

• *Contra la sociedad injusta (Am 3)*

El capítulo, bien organizado, se abre con una llamada de atención. El tema central parece ser el castigo de Israel. Véase, p. ej. la inclusión: «Israel» (vv. 1/14), «tomar cuentas» (vv. 2/14). Tres imperativos (vv. 1.9.13) permiten dividir el conjunto.

Am 3,1-8: Esta primera sección consta de un breve oráculo, seguido de unas preguntas retóricas que suponen respuesta negativa. El oráculo es completo en cuanto a su forma (verbo en pasado para la primera parte; gozne expreso «por eso»; castigo en futuro), pero inusitado en cuanto a su contenido: el éxodo y la elección como base (jurídica) del juicio de Israel.

Las preguntas que siguen han sido relacionadas con la vocación de Amós; en cierta manera son su credencial. Las últimas preguntas dan sentido al resto: Amós no puede dejar de profetizar (8b; cf. la discusión con Ananías en 7,10-17) un mensaje terrible (8a); porque a los profetas se les ha revelado el plan de Dios (7) contra la ciudad (6b); lo que se anuncia sucederá con la misma seguridad con la que la trompeta produce alarma (6a) o la trampa salta al atrapar (5b) o el pájaro cae, si es cazado (5a). El mensaje de Amós es de castigo y de ahí la imagen temible del león (Am 1,2; 3,4.8).

Am 3,9-12: Los enemigos de Israel son invitados a contemplar

desde lo alto la realidad pecadora de Samaría (vv. 9-12). ¿Qué ven? Los ojos normales ven tráfico comercial, abundancia de bienes, riqueza, movimiento, desarrollo, el orgullo de los habitantes de Samaría. Los ojos proféticos descubren caos, violencia y opresión. Los israelitas creían atesorar riquezas, bendiciones divinas, pero su falta de conocimiento ha pervertido la realidad. La venida de los extranjeros [8] se convierte en asedio y el atesorar en saqueo. El bienestar económico va a ser la causa de su desgracia por la injusticia que lo origina.

El v. 12 comienza con la expresión «Así dice Yahveh...», como si la sentencia tuviera dos partes. La mención del resto que el pastor tiene que salvar de las fauces del león alude a Ex 22,9-12, ley del Código de la Alianza, anterior a la monarquía, según la cual el pastor tiene que dar al dueño cuenta de las ovejas: si le han robado, debe restituir al dueño; si una fiera lo ha descuartizado [9] y él lo ha intentado evitar, no habrá restitución, pero debe presentar como prueba un resto del animal descuartizado. Se trata de algo legal, perteneciente al ámbito forense. La mención de un «resto» no significa que la derrota no haya sido completa, es más bien la prueba jurídica de que el castigo ha sido total, de que se ha cumplido [10].

Am 3,13-15: Se cierra el capítulo con una inclusión. Dios «toma cuentas» a «Israel» derribando todo lo que parecía sólido. Tal vez constituye la conclusión del oráculo anterior: la acción de los enemigos es testimonio de castigo justo. La injusticia anterior adquiere ahora tintes de idolatría. Los «altares de Betel» no están erigidos para dioses distintos del Señor, pero en ellos se adora a Dios como los cananeos dan culto a Baal, es decir, con ritos irrelevantes, compaginables con la injusticia.

- *Contra las «vacas de Basán» (4,1-3) y el culto (4,4-5; 6-16).*

El segundo oráculo con la fórmula inicial «Escuchad esta palabra» va dirigido contra las «vacas de Basán», gordas y bien apacentadas (cf. Dt 32,14; Ez 39,18). Normalmente se ha entendido como imagen de las señoras de Samaría, quienes, a base de banquetes y celebraciones, eran tan culpables como sus maridos de la injusticia. La aplicación de nombres de animales a personas, sobre

[8] L. Alonso Schökel, *Profetas* II, 970 descubre una ironía en los extranjeros invitados: en el original sus nombres riman con «violencia» y con «oprimidos»; J. L. Sicre, *«Con los pobres»*, 110, explica bien el oráculo.

[9] Recuérdese la historia de José con sus hermanos en Gn 37,31-34.

[10] Sobre el sentido de «resto», cf. J. M. Abrego en *Sal Terrae* (1989) 709-718.

todo a guerreros, es normal (cf. Sal 22,13; Jr 50,27) e incluso honorífica. Con todo, el oráculo mezcla sufijos masculinos y femeninos, por lo que podría estar atribuyendo la denominación de «vacas» a soldados que en circunstancias normales calificaría de «toros»[11]. La imagen guerrera de los vv. 2-3 ayudaría a esta interpretación. En cualquier caso, la acusación es clara: fiestas y lujo sobre indigencia y malos tratos. La sentencia resulta literariamente coherente en la gordura de las vacas.

Am 4,4-5 hace una referencia al culto (cf. más abajo).

Am 4,6-11 muestra que la historia exime a Dios de culpa. En efecto, El ha actuado, aunque el pueblo es incapaz de arrepentimiento. Se mantiene una estructura formal concreta, mediante la contraposición repetida «Aunque yo...», «¡No os convertisteis a mí!, oráculo del Señor». Se enumeran cinco plagas, castigos que Dios ha enviado al pueblo para lograr la conversión (cf. Dt 28; Lv 26,14, donde se enumera una lista de maldiciones).

Am 4,12 manifiesta el castigo, como consecuencia de lo anterior: «Por eso, así voy a hacer contigo...».

Am 4,13 es una doxología, que aparece en tres momentos en Amós.

- *Elegía por Israel derrotado (5, 1-3)*

El castigo se supone cumplido y Yahvé, irónicamente, entona un canto fúnebre por el pueblo diezmado. Am 5,1-3 debe entenderse en su forma más externa. Es un canto fúnebre de Dios por su pueblo. Está construido con un ritmo específico del verso hebreo (3 + 2). Es la primera vez que Yahvé se decide tan fuertemente por la muerte de su pueblo. Am 5,8-9 es la doxología final del conjunto.

b) Oráculos «¡Ay de los que!»

La colección está compuesta por tres «Ayes» o lamentos (5,7; 5,18; 6,1). En ellos se mencionan las tres esperanzas de Israel, las tres señales que aseguran la cercanía de Dios y su bendición: justicia, culto, riqueza. Todo parece ir bien, el Señor aparentemente está con su pueblo, pues los tribunales atienden muchos casos, el

[11] El rey Mesa en Transjordania se autodenomina «Toro». La imagen de soldados que se comportan como mujeres se encuentra también en Jr 30,6. Es la interpretación que prefieren F Andersen / D. N. Freedman, *Amos*, 418-425. Si se identifica a los destinatarios con las mujeres de Samaría, conviene comparar el oráculo con Is 3, 16-24 para comprobar la diversa fuerza poética de ambos profetas.

culto es abundante y fastuoso, la vida social se caracteriza por la riqueza y el bienestar. Frente a esta apreciación, se sitúan los lamentos del profeta.

• *Primer Ay* (Am 5,7.10-12.[13]16-17): Si prescindimos de la doxología (vv. 8-9), presumiblemente fuera de lugar, el tema de la justicia y precisamente de los tribunales, da cohesión a una composición no unitaria. Podemos suponer una construcción paralela:

a) acusación vv. 7.10
   sentencia v. 11: «Por eso», «Así pues»
b) acusación v. 12
   sentencia vv. 16-17: «Por eso»

El v. 13 se suele considerar añadidura posterior, pero podría expresar el silencio del prudente ante tal estado de cosas. Nadie se atreve a acusar los delitos que conoce (*mokiah* es el fiscal o acusador). Así la justicia no funciona, está llena de sobornos, de condenas de inocentes, y se conculca el derecho. Todos los males salen de los tribunales de justicia. La sentencia no contiene una plaga anónima, ni es ciega venganza, sino intervención de Dios. La expresión «pasaré entre ti» (2 manuscritos) alude a la 3ª y 4ª visión y a la intervención del Señor en Egipto. Nadie puede tratar a los israelitas como esclavos, ni siquiera otros israelitas. El Señor es garante de los derechos de los más pequeños y débiles del pueblo.

• *Segundo Ay* (Am 5,18-20.21-27): Los vv. 18-20 están dirigidos contra la falsa esperanza en el día del Señor. Esperaban un día de victoria sobre los enemigos y de premio para Israel, un día de luz. Será ciertamente día de victoria para el Señor, pero contra su pueblo, y él será peor que cualquier enemigo [12].

Los vv. 21-27 se refieren al culto y a la justicia y tienen forma de discurso, sin fórmula de introducción. No es segura su unión con los versos anteriores; de todos modos, la liturgia israelita en cuanto «memorial» es anticipadora de la escatología y en ese sentido en ella se celebra el día luminoso del Señor. Ciertamente la liturgia es floreciente: fiestas, asambleas, holocaustos, ofrendas, víctimas, cantos, música (7 substantivos), todo lo que externamente da esplendor al culto. Sin embargo, la gran parafernalia litúrgica será más bien un

[12] Sobre el «día del Señor», cf. G. von Rad, *Teología* II, 156-161. Comparar con Am 8,9ss.

peso cuando se vean impelidos al destierro. Sin justicia nada vale; sin justicia, de nada servirá confiar en el día del Señor.

• *Tercer Ay* (Am 6,1-7.[8-11]12-14): Está dirigido contra el lujo y el orgullo de los ricos. Ellos se creen los elegidos, los únicos (v. 2), mantienen la paz por la fuerza (v. 3) y no ven que caminan hacia el desastre (3a; 6c). Una serie de 7 acciones (casi todas en participio) describe el lujo en el que viven: están confiados, se tienen en consideración, espantan, se acuestan, comen, cantan, beben. Las cuatro últimas acciones parecen describir una fiesta cultual. Su castigo será el destierro, la cautividad [13] (v. 7). Los vv. 12-14 citan los límites del reino, alcanzados por Jeroboam II, según 2 Re 14,25.

c) Oráculos «Buscad al Señor»

En la sección quedan por analizar tres pequeños oráculos relacionados entre sí por la mención de santuarios: 4,4-5; 5,4-6; 5,14-17.

Am 4,4-5: «¡Marchad a Betel a pecar... ofreced ázimos, pronunciad la acción de gracias, anunciad dones voluntarios, que eso es lo que os gusta, Israelitas!». Se trata de una invitación irónica sobre la abundancia de actos litúrgicos.

Am 5,4-6: ¿En qué va a consistir el castigo? La casa de José será invadida por el fuego, es decir, el pueblo será destruido. Observemos la estructura concéntrica de este oráculo:

Buscadme y viviréis
 no busquéis a *Betel*
  no vayáis a *Guilgal*
   ni paséis a Berseba
  Guilgal será deportada sin remedio
 Betel será reducida a la nada
Buscad a Yahveh y viviréis

Según O. García de la Fuente, «buscar a» significa «ir a», «frecuentar» un santuario, ya que en la literatura asiro-babilónica buscar un santuario equivalía a «peregrinar», preocuparse de él [14]. Al parecer se trata de una discusión del profeta con sus oyentes.

[13] La frase «No os doléis del desastre de José» es interpretada por algunos como despreocupación por la clase baja. La mayoría lee en el desastre de José la caída del reino del Norte a la que se encaminan.

[14] O. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el AT*, 412-413. Esto va contra la interpretación de que Betel era el nombre del dios de Betel y buscarle equivalía a «consultarle».

Según ellos, la vida está en los santuarios. Amós lo niega. La razón que se aduce para no ir a Betel o Guilgal consiste en un juego de palabras perceptible en hebreo (*Bet-el* / *Bet-aven,* cf. Os 4,15; 5,8; 10,5; *Gilgal* / *galoaʿ yiglê).* La vida está en el Señor, pero ¿cómo se le busca? La respuesta parece encontrarse en los vv. 14-15.

Extraña que Berseba, santuario del Sur, merezca ser el centro del oráculo. Aunque en esa época hay bastante contacto cultual con santuarios del *Négueb* [15], su presencia no parece añadir nada esencial. Pudiera tratarse de una actualización del oráculo para el Sur.

Am 5,14-17: «Buscar al Señor» puede entenderse en este caso como la invitación a una peregrinación cultual. «Buscar el bien, odiar el mal» puede reducirse a un deseo genérico. Amós no habla en abstracto, sino de realidades concretas: «instalar en los tribunales la justicia» es deber inherente a la elección. Mandamientos y Alianza ya están juntos en Ex 20,1.2. El quiasmo de 5,14-15, bien/mal – mal/bien, engloba toda la vida de la Alianza. Amós es concreto, pero tampoco se hace ilusiones: «A ver si se apiada... del resto».

d) Doxologías

En Amós encontramos tres textos doxológicos: 4,13; 5,8-9; 9,5-6. Formalmente presentan un tono hímnico (es típica la causal *kî,* porque) y enumeran atributos del Señor, cuyo nombre se proclama. Doctrinalmente en ellos el Señor es el creador universal, ordenador del cosmos, Señor del mundo (cf. Jr 10,12; 31,35).

Se ha supuesto que las tres piezas juntas constituyen un himno, pero esta hipótesis no explica bien la disgregación actual. Más interesante resulta rastrear su función. Una doxología es una alabanza al Señor por sus perfectas acciones, en concreto por la creación, que es grandiosa, estable, perenne. Con una doxología (p. ej. entre los cristianos el «Gloria al Padre») se suelen concluir ciertas oraciones; una doxología («Bendito su nombre») acompaña la mención del nombre de Dios entre los musulmanes. ¿Qué función desempeña Am 4,13, sino la de reforzar la amenaza del v. 12: «Prepárate a encararte con tu Dios»? No podemos decir lo mismo de Am 5,8-9; comúnmente se admite que está colocado fuera de lugar. Pero una función parecida podemos suponer a Am 9,5-6, tras la fulminante mirada divina: «Clavaré en ellos mis ojos para mal». Esta hipótesis funcional trastoca absolutamente la función tradi-

[15] Debo esta aclaración a una información oral del Prof. Joaquín González Echegaray, arqueólogo de la Casa de Santiago (Jerusalén) y profesor en Santander.

cional de una doxología, subrayando en este caso la gravedad de la amenaza con la fuerza del Todopoderoso.

5. *El libro de las visiones (Am 7-9)*

A partir del capítulo 7 el libro de Amós se centra en cinco visiones con cierto material intercalado.

a) Las visiones

Conviene notar algunos aspectos formales interesantes. Las cuatro primeras visiones comienzan con la misma fórmula «Esto me mostró el Señor», mientras que la quinta es diferente. Resulta más notable el hecho de que las visiones están formalmente emparejadas por varios rasgos que se repiten.

En las dos primeras (7,1-3; 7,4-6) descubrimos las siguientes repeticiones: el objeto de la visión es claramente punitivo (langosta y fuego) y la intercesión del profeta es efectiva. Finalmente, la unión formal de ambas es expresa en el v. 6: «*tampoco* esto sucederá». A ninguna de ellas le sigue otro material profético.

Las dos segundas (7,7-9; 8,1-3) están enriquecidas con apéndices: la narración del incidente de Betel (7,10-17) sigue a la tercera y diversos oráculos (8,4-14) a la cuarta. En ambas el objeto que se ve no es necesariamente nefasto (plomada e higos), por lo que se hace necesario un diálogo explicativo, y se elimina la intercesión con la afirmación «ya no pasaré de largo», que recuerda por contraposición el paso del ángel exterminador en Ex 12,13 (cf. Am 5,17).

La quinta (9,1-4) es claramente distinta. Se trata de una especie de teofanía cultual, en la que continúa el tema del terremoto, provocado por la aparición del Señor. El desastre será consecuencia del terremoto o de una guerra, de los que no se podrá huir. El concepto sapiencial de la «omnipresencia» y «omnipotencia» del Señor lo confirma. La visión concluye con una sentencia irónica: el Señor se seguirá fijando en su pueblo... para mal. La presencia de Dios entre su pueblo, consecuencia de la elección, se hace problemática.

b) Otro material

Am 7,10-17, incidente de Betel: La narración del incidente de Amós con el sacerdote Amasías en Betel es la única narración del libro e ilumina detalles concretos de la vida del profeta. Sirve

como ejemplo de los conflictos entre sacerdotes y profetas, y muestra la mala fama del término *nabí*, entendido como profesión para ganarse la vida. El oráculo final contra Amasías se extiende a su familia y a Israel. No se ha descubierto relación con la tercera visión, a la que sigue. ¿No daría pie a este incidente el anuncio de la guerra del Señor contra la dinastía de Jeroboán (7,9)?

Am 8,4-8, oráculo contra el comercio fraudulento: Todo el diverso material profético que sigue a la cuarta visión no parece tener relación con ésta. Sin embargo, en todo él resuena el tema del luto o el duelo. En este primer oráculo se repite la imagen de comprar «al pobre por un par de sandalias». El fraude en el comercio está expresamente prohibido en la ley (Dt 25,13-15), aunque también entonces debió ser práctica común (Prov 11,1; 16,11; 20,10.23). El juramento del Señor, difícil de explicar, pone seriedad a la condena. No se trata de explicar el terremoto, sino de explicar la realidad a base de lo sucedido.

Am 8,9-14, el día del Señor: Estos tres oráculos están unidos por su tinte escatológico. En el primero se retoma la contraposición luz-tinieblas para ese día, como ya se hizo en 5,18. En el segundo se trata más bien de los *últimos días.* El pan es necesario, pero «no sólo de pan vive el hombre» (Dt 8,3) [16]. No se trata de una buena disposición a la escucha, sino de una carencia, una sequía. El silencio de Dios será verdad. La muerte del primogénito (8,10) se extiende en el tercer oráculo a toda la juventud [17], por cierto cultualmente cumplidora. Este oráculo podría entenderse como una reinterpretación de la elegía de 5,12: la «doncella de Israel», que personificaba a todo el pueblo y a su capital, se convierte en la «juventud de Israel», sus jóvenes. El paso de Jamat y el torrente de la Arabá (v. 14) son los límites que alcanzaron las conquistas de Jeroboán II, según 2 Re 14,25.

Am 9,7-10, la otra cara de la elección: Se cierra, en inclusión con 3,1-2, el tema de la elección mal entendida. La mirada del Señor evoca el final de la quinta visión («clavaré en ellos mis ojos», v. 4). En relación con esta visión, Amós imagina el desenlace final valiéndose de la imagen del terremoto: Israel será zarandeada entre las naciones. Hay que notar la falsa esperanza que nace en el pueblo, al no cumplirse inmediatamente la amenaza.

[16] Cf. Mt 4,4. La carencia de la Palabra de Dios está unida al tema de la injusticia en 1 Sm 3,1, comparado con 1 Sm 2,11ss; 8,3).

[17] Rudolph, *Amos,* 269s, intenta explicar el origen del texto.

6. *La restauración (9,11-15)*

Los dos últimos oráculos contenidos en estos pocos versos, orientados hacia la restauración de Israel, merecen tratamiento especial. Se ha dudado seriamente de su autenticidad, es decir, se ha supuesto que no son de Amós, quien nunca habría imaginado tal restauración, sino que han sido añadidos posteriormente [18]. Y tal vez sea cierto. Nunca lo podremos saber con seguridad. Ahora bien, no es menos cierto que Amós deseó el bien para su pueblo. El dato más significativo en esta línea lo constituye su intercesión en las dos primeras visiones (7,1-6). Pero, además, intentó, a pesar de los elementos negativos de la historia (4,6-11), que la conversión evitara males peores (5,15) y predicó la búsqueda del Señor para alcanzar la vida (5,6). Aunque su experiencia más fuerte consistiera en que el desprecio de su palabra acarrearía irremisiblemente la destrucción social, no es imposible que imaginara tras ella un nuevo comienzo. Si no lo desarrolló él personalmente, ésta parece haber sido la intuición de quienes añadieron estos versículos finales a la colección de sus oráculos. Al menos esa es la tensión que expresa el libro de Amós con semejante apéndice. Bien es verdad que la restauración parece vislumbrarse en tono menor, como sugiere el vocabulario empleado: choza, brechas tapiadas, aprovechamiento de los dones de la tierra. El «cambio de suerte» imaginado dibuja, sin embargo, los contornos de una plena paz *(shalôm)* [19].

7. *Teología del libro de Amós*

Es tarea del exegeta buscar un modo de articular con coherencia todo el mensaje de este primer libro profético. Para ello nos hemos extendido en su lectura. Existen razones para centrar la comprensión teológica del mensaje de este libro en el concepto de *Palabra de Dios*. En primer lugar, por tratarse del primer profeta de los llamados «escritores», es decir, de quienes transmiten al conjunto del pueblo la Palabra del Señor por escrito. En segundo lugar, por las numerosas menciones de la Palabra mediante frases como «así habla el Señor», «oráculo del Señor». Finalmente, sobre

[18] Suelen aducirse razones como que reflejan una situación propia del exilio, que se refieren al reino del Sur y que en ellos se trata de la dinastía de David.

[19] Cf. el artículo de A. Benito, *Paz:* «Sal Terrae» 71 (1991) 439-449.

todo, por la imagen del león rugiente, obertura del libro, y por el castigo de su silencio (6,10; 8,12).

La primera novedad que produce esta Palabra es precisamente el profeta, verdadero *sujeto* de la acción por ser el depositario que la recibe y el que la comunica. Su figura no es fácil de definir, pues Amós incluso rechaza tal título. Pero se contrapone claramente a la de sacerdote. Si éste es el garante de la tradición (templo, pueblo, rey), aquél aparece como blasfemo por su predicación, que ataca aspectos impuros de las realidades tradicionales. Además, también en contraposición con el sacerdote, la Palabra proporciona al profeta sólo una limitada capacidad de intercesión ante el Señor.

El contenido de esa Palabra, su mensaje u *objeto*, se encuadra en la teología de la «elección», literariamente expresada en la inclusión 3,2/9,7 y varias veces implícita en alusiones («no pasaré de largo», «clavar los ojos en», etc.). La experiencia de la elección proporciona seguridad a Israel. El culto floreciente, el uso abundante del derecho, las conquistas militares, la prosperidad económica y hasta el lujo social son signos de la elección divina. Amós recalcará el valor de la justicia y el derecho en el correcto funcionamiento de la relación con Dios, pero se tratará de algo más profundo que las meras triquiñuelas legales. Si no hay justicia verdadera, si se explota al pobre, si se oprime al hermano, aunque sea legalmente, Dios no puede cerrar los ojos.

La elección es la base jurídica para el *juicio* divino. Así se expresa en algunos lugares. Escojamos algunos ejemplos: «Por eso, os tomaré cuentas» (3,2); «prepárate a encararte con tu Dios» (4,12); «poner los ojos sobre él para mal, no para bien» (9,4.8). Su única exigencia es la justicia, incluso internacional. En el desierto (opuesto a la fertilidad de la tierra) no había lujo, ni comodidades, ni templo, ni sacrificios (5,25), sino un pueblo para su Dios. Destruyendo al pueblo con injusticias, se destruye a la vez su relación con Dios y se apaga el foco de esperanza en el día del Señor. Israel se convierte en un pueblo como los demás y el día del Señor se transforma inevitablemente en momento de tinieblas y oscuridad.

La palabra que pronuncia el profeta también es de *salvación*. Para ser completos hay que tenerla en cuenta. El Señor lo ha intentado desde la antigüedad. Recordemos, en efecto, la expresión «pero no os convertisteis» de 4,6-11. En El está la vida (5,4-6.14-15), El escucha la súplica intercesora del profeta (7,1-6), El dejará un «resto» (3,12; 5,3) y reconstruirá la choza de David (9,11ss). Hemos visto cómo en aquella época los santuarios se presentaban

como fuente de fecundidad y de vida: «Buscad al Señor y viviréis» (5,4-6). Amós, por su parte, desacraliza la fórmula y sacraliza la vida: «Buscad el bien... y estará con vosotros, como decís, el Señor» (5,14).

La cólera de Dios no es el reverso de su fidelidad, es su consecuencia lógica. Si el Señor callara se haría cómplice de la injusticia; si no interviniera, acusando a su pueblo, se desentendería de la causa de sus pobres y oprimidos. En la promesa o en el juicio el Señor invita a su pueblo a actuar, pues sólo en la respuesta radica la posibilidad de supervivencia de Israel. Tanto en el juicio como en la salvación se manifiesta la soberanía de Dios (doxologías).

8. *Ejercicios prácticos*

El libro de Amós da pie a diversos tipos de estudio. Se puede, por ejemplo, analizar el vocabulario de la justicia, las imágenes de la naturaleza, la sociedad reflejada en este libro. Por supuesto, son posibles también estudios de temas directamente teológicos. Sin ánimo exhaustivo podemos enumerar algunos, sugiriendo algunos pasajes concretos: la justicia social y forense (2,6-16; 4,1-3; 5,7-17), la elección divina (3,1-2; 9,7-10), Dios y los otros pueblos en los oráculos contra las naciones, condiciones del culto (5,21-27), el día del Señor (5,18-20; 8,9-14), la figura del profeta (3,3-8; 7,10-17), o bien, la imagen de Dios, sus amenazas y castigos, el recuerdo de tradiciones antiguas (serpiente, abismo, Jacob, Exodo, David), etc. Todo ello puede ayudar a estudiar en conjunto el libro de este profeta. Sugerimos escoger alguno de estos temas, situar los versos que lo tratan en su contexto, teniendo en cuenta lo dicho en los análisis anteriores, estudiar brevemente su forma literaria y tratar de interpretar lo que allí se dice, partiendo de la situación histórica y social descrita; finalmente, se puede intentar una lectura de ese mismo texto en clave cristiana y actual.

Para un estudio más detallado de algún conjunto, se puede confeccionar una sinopsis de los oráculos contra las naciones o de las visiones, resaltando las fórmulas comunes utilizadas y haciendo notar ciertos vacíos que se dan. Después, seguir el mismo itinerario interpretativo señalado para los textos anteriores.

9. *Bibliografía para profundizar*

J. Alonso Díaz, El nuevo tipo de profecía que inicia Amós: CuB 23 (1960) 36-42; F. S. Andersen / D. N. Freedmann, *Amos: A New*

Translation with Introduction and Commentary: AB 74 (Nueva York 1989); P. R. Ardiñach, *Amós: Memoria y Profecía. Análisis estructural y hermenéutica:* RBíbArg 45 (1983) 209-302; C. Coulot, *Propositions pour une structuration du livre d'Amos au nivel rédactionnel:* RevSR 51 (1977) 169-186; J.L. Crenshaw, *Hymnic Affirmation of Divine Justice: The Doxologies of Amos and Related Texts in the Old Testament* (Missoula 1975); V. Estalayo Alonso, *Amós, un extranjero indeseable:* EsTGuat 6 (1979) 115-180; B. Gosse, *Le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos et l'histoire deutéronomique:* VT 38 (1988) 22-40; E. Hernando, *Pueblo de Dios y convivencia humana (Amós-Oseas):* «Lumen» 24 (1975) 385-411; Y. Hoffmann, *Did Amos regard himself as a nabi?:* VT 27 (1977) 209-212; J. Limburg, *Sevenfold Structures in the Book of Amos,* JBL 106 (1988) 217-222; R. Martin-Achard, *Amos. L'homme - le message - l'influence* (Ginebra 1984); M. E. Polley, *Amos and the Davidic Empire: A Socio-Historical Approach* (Oxford 1989); W. Rudolph, *Amos* (Gütersloh [2]1971); G. Ruiz González, *Comentarios hebreos medievales al libro de Amós,* en M.T. Ortega Monasterio (ed.) (Madrid 1987); Id., *Amós 5,13: ¿Prudencia en la denuncia profética?:* CuB 30 (1973) 349-352; A. van der Wal, *The Structure of Amos:* JSOT 26 (1983) 107-113; H. W. Wolf, *Amos geistige Heimat* (Neukirchen-Vluyn 1964); Id., *La hora de Amós* (Salamanca 1984), especialmente 15-135.

III. EL PROFETA OSEAS

Bibliografía básica: Alonso / Sicre, *Profetas* II, 859-867; Asurmendi, *Profetismo,* 29-33; Id., *Amós y Oseas:* CuadB 64 (Estella 1989) 31-54; Beaucamp, *Profetas,* 43-62; Cazelles, *Introducción,* 404-412; J. Mejía, *Amor, pecado, alianza: una lectura del profeta Oseas* (Buenos Aires 1975); J. L. Sicre, *La actitud del profeta Oseas ante la monarquía y el mesianismo:* «Miscelanea Comillas» 41 (1983) 101-110; H. Wolff, *Oseas, hoy* (Salamanca 1984).

1. *El marco histórico: situación política y religiosa*

a) La situación política

Oseas, como todos los profetas, habló a su pueblo en una situación histórica concreta que conviene repasar (cf. lo dicho más arriba sobre el momento histórico del s. VIII a. C.). En concreto conviene recordar las convulsiones políticas de la época. Todo el

problema político está motivado por el renacimiento del poderío asirio, primer imperio que amplió y defendió sus fronteras a base de aniquilar las ciudades y de mezclar las poblaciones de los pueblos rebeldes [20]. Ante tal enemigo sólo cabían dos posibilidades: aceptar su fuerza y someterse para no sufrir las consecuencias de la derrota o intentar mantener la independencia, organizando una defensa basada en la suma de las pequeñas fuerzas de los reinos vecinos y el apoyo de Egipto, que con poderío militar maltrecho todavía conservaba cierta fama de potencia internacional. Simplificando y, por lo tanto, con cierto grado de inexactitud, podemos llamar a los primeros «pro-asirios», a los segundos «anti-asirios».

El AT, que evalúa todo con mentalidad deuteronómica, es decir, a partir de la unificación del culto llevada a cabo por Josías, juzga muy duramente a los reyes y personajes proasirios. No sólo por las consecuencias económicas desastrosas de los tributos que tuvieron que pagar, sino también por las implicaciones religiosas que tal pago suponía.

Por otro lado, en el reino del Norte no se valoraba la monarquía como en el reino del Sur. Un concepto más «carismático», al menos en términos generales, confería al rey la calidad de líder, prescindiendo de su genealogía. Tal vez por ello nunca cuajó en el Norte el concepto salvífico que el reino de Judá atribuyó a la monarquía davídica. La explicación sociológica puede venir de otros ángulos: o porque David sucedió en el trono (¿se lo arrebató?) al benjaminita Saúl o porque de hecho la dinastía davídica en el siglo escaso que influyó en el Norte no tuvo tiempo de asentarse como en el Sur. Sea como fuere, el caso es que los cambios dinásticos no suponían en ese reino ningún trauma religioso.

En resumen, tras Jeroboán II su hijo Zacarías (2 Re 15,8) sobrevivió pocos meses antes de ser asesinado, concluyendo así la dinastía de Jehú. Después de Salún, que duró un mes en el poder (2 Re 15,13), Menajén se sometió al imperio y se mantuvo durante 10 años. El juicio del Libro de los Reyes es muy negativo contra este rey por ser considerado pro-asirio en nuestra terminología. Probablemente era la única salida posible, pues tuvo que contar con Pecaj al mando del ejército, el cual soportó sólo dos años al golpista Pecajías y se hizo con el poder para organizar la coalición anti-asiria (2 Re 15,27). Tras el descalabro de ésta en la guerra

[20] Cf. Herrmann, *Historia*, 313.

siro-efraimita (734-732 a. C.), el rey Oseas se hizo con el poder (2 Re 17,1) y se sometió al imperio, logrando así retrasar en nueve años la caída del reino de Israel (2 Re 17,6; 18,10).

b) La situación religiosa

No basta conocer la situación política para entender la predicación de Oseas. Es necesario ser consciente de las implicaciones religiosas de toda política de alianzas. La alianza no sólo se mantenía mediante tributos onerosos, sino que el más poderoso exigía cierto reconocimiento religioso. De todos modos el problema religioso de Israel fue siempre el de la connivencia con la religión cananea. Sicre lo explica así:

> «Para entender el mensaje de Oseas es preciso también tener en cuenta otro dato: el culto a Baal. Cuando los israelitas llegaron a Palestina, formaban un pueblo de pastores seminómadas. Concebían a Yahvé como un dios de pastores, que protegía sus emigraciones, los guiaba por el camino y los salvaba en los combates contra tribus y pueblos vecinos. Al establecerse en Canaán cambiaron en parte de profesión, haciéndose agricultores. Y muchos de ellos, con escasa formación religiosa y una idea de Dios muy imperfecta, no podían concebir que su dios de pastores pudiera ayudarles a cultivar la tierra, proveerles de lluvia y garantizarles unas estaciones propicias. Entonces se difunde el culto al dios cananeo Baal, señor de la lluvia y de las estaciones, que proporciona la fecundidad de la tierra y favorece los cultivos. Los israelitas aceptaron este dios, a pesar de que su culto implicaba prácticas totalmente inmorales como la prostitución sagrada.
>
> Yahvé siguió siendo el dios del pueblo, pero quien satisfacía las necesidades primarias era Baal. Concedía el pan y el agua, la lana y el lino, el vino y el aceite. Cuando el israelita los tenía, no daba gracias a Yahvé, sino a Baal; cuando carecía de ellos, se avecinaba una mala cosecha o un período de sequía, en vez de acudir a Yahvé invocaban a Baal. En cualquier otro país esto no habría planteado el más mínimo problema; las divinidades acostumbraban ser muy tolerantes. Pero Yahvé es un dios intransigente, que no permite competencia de ningún tipo. Es lo que nos dirá Oseas con unas imágenes clarísimas» [21].

Un siglo antes que Oseas, y en su mismo país, Elías predicó por primera vez el monoteísmo a ultranza. Ahora bien, la acusación de idolatría no se puede reducir a la realización de cultos ajenos a la

[21] Alonso / Sicre, *Profetas* II, 860. Cf. también la explicación de Herrmann, *Historia*, 306-309.

religión de Israel. No me parece encontrar, por ejemplo, ninguna condena de la prostitución sagrada cananea y de los cultos de fertilidad porque sean malos en sí. Sí se condenan porque con ellos se niega a Yahvé el dominio en una parcela de la realidad del pueblo. Más aún, hay la sospecha de que la acusación de idolatría encubre también (tal vez primordialmente) la denuncia de un culto a Yahvé como si fuera Baal, es decir, sin relación con la justicia. Lo típico de la religión cananea es la mera obligatoriedad de unos ritos que, de alguna manera, reflejan en nuestro mundo lo que realmente sucede en la realidad divina, conocida por los mitos. Baal no es un dios de la historia, y la relación que mantiene con su pueblo está basada fundamentalmente en la propiedad, no en una alianza cuyo cumplimiento constituye a una colectividad en pueblo de la divinidad. Mantener con Yahvé una relación cultual que subraye el rito sobre la observancia de la justicia exigida por la ley es adorar a Yahvé como a Baal y, por lo tanto, idolatría. Esto que es patente en Amós (4,4-5; 5,46.14-15) está también presente en Oseas (4,1-3; 5,8; 6,6; cf. 2,21-22).

2. *La persona de Oseas*

a) *Lugar de predicación*

Oseas predicó casi con toda seguridad en el reino del Norte. Tres razones se pueden aducir en apoyo de esta afirmación.

En primer lugar, conoce la política del reino del Norte en la época en que él vive. En su libro se reflejan datos históricos de su tiempo, como las confabulaciones golpistas, el pago de tributos para comprar ayudas militares, etc. Veamos algunos ejemplos.

El primero es la misma introducción al libro que lleva su nombre: «Palabra del Señor que recibió Oseas, hijo de Beerí, durante los reinados de Ozías, Yotán, Acaz y Ezequías en Judá y de Jeroboán, hijo de Joás, en Israel» (Os 1,1). Estas palabras no permiten por sí solas dilucidar ni la época ni el lugar de la predicación de Oseas. ¿Por qué se alude a los reyes de Judá, si Oseas es del Norte? Además, los tres últimos reyes sureños mencionados no coinciden cronológicamente con Jeroboán II. ¿Cómo se explica esta aparente inexactitud? En el encabezamiento del libro de Isaías (1,1) se citan exactamente los mismos nombres de los reyes de Judá. ¿Será un modo de decir que Oseas es contemporáneo de Isaías? En tal caso, la mención de Jeroboán II es también más que un dato cronológi-

co: afirma su coincidencia cronológica con Amós. Así, el título del libro pone a Oseas en relación con Amós y con Isaías. El libro de Oseas es muy pequeño y no permite calcular la duración de su ministerio profético. Tampoco hay huellas de que Oseas haya profetizado tras la caída del reino del Norte [22] (721 a. C.).

Además, en Os 1,4 se dice: «Llámalo Yezrael porque muy pronto tomaré cuentas de la sangre de Yezrael a la dinastía de Jehú y pondré fin al reino de Israel». Yezrael es como la capital yahvista del reino del Norte. Este texto recuerda y condena la matanza que realizó Jehú en Yezrael, por cierto, ordenada por otro profeta del Norte, Elías. Se menciona como amenaza la desaparición de su dinastía y del reino.

Asimismo, en el libro de Oseas se traslucen situaciones típicas de la sociedad israelita de la época. Tales son las conjuras cortesanas (Os 7,3-7.16: «Lisonjean al rey con su maldad, y con sus embustes a los príncipes... los príncipes dan la mano a los agitadores»; 8,4; 10,3.15); las referencias a los tributos que se pagaban a Egipto, pidiendo ayuda, o a Asiria, sometiéndose a su imperio (5,13; 7,11; 8,8-9; 10,5ss; 12,2).

Mención aparte merece la alusión a la guerra siro-efraimita en 5,8-6,6. Estos versículos, si se los compara con Isaías (7-8), permiten observar las distintas posiciones proféticas sobre un mismo acontecimiento, según el lugar en que cada profeta se encuentre.

Una segunda razón que apoya su actividad profética en el reino del Norte es el uso de giros estilísticos que revelan influjo extranjero. Suele afirmarse que el hebreo del libro de Oseas está mal conservado, pero hay que añadir, al mismo tiempo, que no conocemos el dialecto del Norte como conocemos el dialecto del Sur.

La tercera razón es que en el libro de Oseas se mencionan casi exclusivamente tradiciones y ciudades del reino del Norte, como las tradiciones de Jacob y las ciudades de Betel y Yezrael, entre

[22] Samaria era la capital oficial, pero de gran influjo cananeo. Cf. la explicación de su construcción que ofrece Herrmann, *Historia*, 266-272. Para este autor, Samaría no es tan cananea como Siquem. Con todo, cuando Jehú pidió a los cananeos que se reunieran, los convocó en Samaría. ¡Y en ese momento no le convenía levantar sospechas! Cuando Jehú realiza el golpe, se encamina a Yezrael y no parece haber encontrado allí dificultades mayores. Yezrael manifiesta también pertenecer a la tradición pro-yahvista o anti-cananea como lugar en el que se condena el robo a Nabot de su viña (1 Re 21).

otras. Las menciones del Sur que hay en el libro probablemente son actualizaciones posteriores de los oráculos de Oseas.

b) Oseas es probablemente benjaminita

Conviene recordar que Benjamín y José (este último dividido en la Biblia en dos tribus, Efraín y Manasés) son los hijos de Raquel, la esposa amada de Jacob, a quien la tradición bíblica identifica con Israel (cf. Gn 29,31-30,24; 35,16-21). Estas tribus de Raquel son las depositarias de las grandes tradiciones bíblicas.

Pues bien, a Oseas le resultan familiares tanto las tradiciones de Jacob (Os 12), como las ciudades benjaminitas (cf. 5,8; 9,8). Por otra parte, todos los comentaristas coinciden en resaltar el influjo que ejerció en el benjaminita Jeremías. Oseas sería, así, el único de los profetas «posteriores» originario del reino del Norte, pues aunque el reino de Israel fuera el lugar de la actividad de Amós, éste había nacido en Judá y, aunque Jeremías fuera benjaminita, en su tiempo ya no existía el reino de Israel.

c) Oseas era un hombre culto

Esto parece deducirse de la variedad y riqueza de sus imágenes (2,8.14, etc.). También conoce las tradiciones históricas de su pueblo y se atreve a criticarlas (así del c. 9 en adelante). Finalmente, parece familiarizado con ambientes sacerdotales (4,6; 9,2.11; 10,1.11, etc.).

Esta última afirmación nos hace preguntarnos por los lazos espirituales de Oseas. Wolff opina que proviene del mundo «profético», del mundo de los *nebiim* del Norte. Aduce en favor de esta teoría el hecho de que en 6,4-6, Oseas parece situarse en la línea de los profetas mensajeros del juicio divino y portadores de la tradición sagrada *(hesed weemet* y *daat);* asimismo, la simpatía con la que se refiere al «hombre del espíritu», de quien se ríen las gentes y a quien persiguen en la casa de Dios (9,8-9); finalmente, en 12, 8-11.13-15, los profetas mantienen la oposición al ambiente cananeo y defienden el clima original de alianza (Moisés es presentado como profeta, en oposición a Jacob).

d) El problema de la boda de Oseas

El tema merece mención aparte. Presentemos en primer lugar los datos. En la narración biográfica de Os 1 (se habla de Oseas en

ercera persona) aparece la orden de casarse con una prostituta y e tener hijos bastardos, el nombre de la mujer y el de los hijos. Los ombres de éstos son portadores evidentes de un significado que se xplica. En la narración autobiográfica del capítulo 3, donde se usa ı primera persona, se le ordena «otra vez» (v. 1) amar a una ıdeterminada mujer adúltera y se menciona el precio que pagó or ella. El problema que se plantea es, sobre todo, saber si se trata e una alegoría o de algún hecho con fundamento histórico; y, en el aso de ser histórico, si la mujer del capítulo 1 es la misma que la el 3 o son dos distintas. Estos textos tienen más detalles interesan-es, pero vamos a limitarnos ahora a lo expuesto.

• *Alegoría*

Muchos autores han defendido que se trata de una alegoría, ntre ellos destacan san Jerónimo, los autores judíos de la Edad ledia, Lutero y Calvino. Para éste último, el estilo de ambos ıpítulos es el de las acciones simbólicas, que son «episodios ficti-os» inventados por el profeta para simbolizar las relaciones de ios con Israel. Para san Jerónimo se trata de «visiones», término ıás bíblico que el de «episodios ficticios». Para los intérpretes ıdíos medievales (Maimónides, Ibn Ezra, Kimchi) tal matrimonio ɔ pudo tener lugar en la realidad. Según todos estos autores, la egoría sólo pretende explicar la situación de Israel respecto a ios.

Ahora bien, hay varios datos que no encajan en una alegoría y en una narración con base histórica. Así, aunque la cita del ɔmbre de la mujer no aporta nada, pues carece de significado, lo ıe ciertamente parece sobrar en una alegoría es la mención del ıdre de ella. En la misma línea está el hecho de que «Incompade-da» sea la única hija entre dos hermanos, así como el precio de la ɔmpra de la mujer en Os 3. Por otra parte, una alegoría no se ırra dos veces. Finalmente, P. Humbert aporta otra razón de ıstante peso en contra de la alegoría: «Sería ridículo que Oseas se esentara como víctima ficticia de un adulterio, si es que vivía liz en su familia».

• *Hecho real*

Si en la base de las dos narraciones se supone un hecho real, se recen dos posibilidades:

1) Se trata de distintos matrimonios con dos mujeres distin-

tas. Así pensaba san Jerónimo en su explicación alegórica y, entre otros autores, Duhm (1920), según el cual, primero se habría casado con una prostituta y luego con una adúltera. El inconveniente de esta explicación es que tal situación personal, presentada como el cumplimiento de sendas órdenes del Señor, no aporta una significación coherente de la situación del pueblo. Además, resulta difícil explicar cómo Oseas pueda describir el comienzo de las relaciones entre Dios e Israel con rasgos idílicos y de veracidad (2,15; 11,1).

2) Se trata de la misma mujer, sea hieródula (es decir, prostituta sagrada) o no, a la que se repudia por adúltera, pero con la que después se vuelve a casar. Descubierto el adulterio, se describe el impulso hacia ella como orden de casarse con una prostituta.

Gebhard (1737) supone estos pasos hasta la ruptura con su mujer (a la que no llama prostituta, sino «mujer de prostitución»). Con el primer hijo no parece que hubiera problema familiar; en el segundo descubre la infidelidad («Incompadecida») y al tercero no lo reconoce («No-mi-pueblo»). El tercer capítulo se abre con la venta de Gomer en un mercado de esclavos. Para llenar el espacio intermedio, este autor supone el repudio e incluso la dedicación a la prostitución. Oseas la volvería a comprar, pero imponiéndole un tiempo de penitencia. Esta situación personal permitiría explicar dos cosas: la razón del castigo (3,3) que se impone a la mujer que se compra «otra vez» y el paralelismo con la infidelidad de Israel. La experiencia familiar ilustra para el profeta la actuación de Dios con su pueblo, a quien primero rechaza por infidelidad, volviéndolo después a recuperar tras una etapa de desierto.

La solución expuesta puede parecer demasiado romántica, si bien tiene una dificultad que, al mismo tiempo que la endurece, la hace más verosímil y llamativa, a saber: lo que se supone que hizo Oseas obedeciendo la orden de Dios y se dice que va a hacer el mismo Dios, está expresamente prohibido en la ley de Dios. En efecto, Dt 24,1-4 dice: «Si uno se casa con una mujer y luego no le gusta..., le escribe el acta de divorcio, se la entrega y ella sale de la casa y se casa con otro..., el primer marido no podrá casarse otra vez con ella, pues está contaminada». Por otra parte, Jeremías pone la misma dificultad: «Si un hombre repudia a su mujer, ella se separa y se casa con otro, ¿volverá él a ella? ¿No está esa mujer infamada? Pues tú has fornicado con muchos amantes, ¿podrás volver a mí?» (Jr 3,1).

Es decir, la dura experiencia personal de Oseas en su trance

familiar le revela la enorme infidelidad del pueblo y el inmenso amor de Dios: no hay posibilidad de solución, si Dios no actúa en contra de sus propias leyes, es decir, si el amor de Dios a Israel no es infinitamente mayor que la esperanza del pueblo y su comprensión de las leyes. De todo ello hablaremos al tratar de la teología de Oseas.

3. *El libro de Oseas*

Proponemos en este apartado, tras hacer algunas indicaciones sobre la estructuración del libro, unos apuntes de lectura de los tres primeros capítulos, los más importantes para comprender el pensamiento y la teología del profeta, seguidos de algunas indicaciones breves sobre otros textos significativos.

a) *División y estructura*

Ya hemos aludido más arriba a las dificultades que presenta el texto hebreo del libro de Oseas, bien porque haya sufrido desperfectos en su trasmisión, bien porque nos resulte extraño el dialecto del reino del Norte. El problema más grave lo presenta la yuxtaposición de oráculos de juicio y de salvación sin transición intermedia. Esto hace suponer que se haya alterado el orden original de muchos oráculos o, quizás, que se haya perdido una parte notable del material. La discusión de estas cuestiones se desliza fácilmente hacia el problema de la autenticidad del libro. Como es natural, dado el conjunto de los oráculos del profeta, la mayor sospecha de introducción posterior se la llevan los oráculos de salvación. Sin embargo, creemos que el libro de Oseas es (al igual que sucede con el libro de Amós) de los que presentan una estructura teológica más clara en su redacción final.

Es fácil descubrir la particularidad estructural de los 3 primeros capítulos. Todos los comentaristas la señalan. La división del resto del libro, sin embargo, no encuentra tanta unanimidad [23]. Se ha subrayado la originalidad de las «series históricas» a partir de 9,10. Con todo, actualmente, se coincide en notar la división entre los cc. 11 y 12, de modo que se señalan 3 partes en el libro: 1-3; 4-11; 12-14. Pero no interesa tanto la división del libro cuanto la dinámica interna que lo sostiene y vitaliza. En efecto, cada una de

[23] Cf. sobre todo esto Alonso / Sicre, *Profetas* II, 864-865.

estas secciones [24] comienza con un pleito o *Rîb* [25] (2,4; 4,1; 12,3) y concluye con un oráculo de salvación (3; 11,8-11; 14). Esta estructura no puede ser casual y nos permite entender el libro como una sucesión de pleitos que Yahvé pone al pueblo y que, ya veremos cómo, acaban bien. Si a los tres finales mencionados añadimos 2,1-3 y 2,16ss, cuya función estructural se verá más abajo, tenemos todos los textos salvíficos del libro de Oseas, que son los que causan más problemas [26].

b) Notas de lectura para los tres primeros capítulos de Oseas

• *Capítulo 1*

Se trata de una narración biográfica en la que se cuenta cómo Dios ordenó a Oseas casarse con una «mujer de prostitución» y tener hijos con ella. El conjunto pretende explicar que «el país está prostituido, alejado del Señor» (v. 2). El capítulo es de una progresiva dureza, que alcanza su culmen en la explicación de los nombres de la hija y del último hijo. La prostitución del país (tema recurrente en 4,12; 5,4; etc.) exige en primer lugar un castigo del rey (o de la monarquía en general), simbolizado en el nombre del primer hijo [27]. El nombre de la hija alude al abandono de una de las características más típicas del Dios de Israel, la compasión [28].

El nombre del tercer hijo exige atención mayor. La denominación del pueblo como propiedad del Señor es habitual en la Escri-

[24] La primera presenta características particulares.

[25] Cf. G. Liedke, *rîb, disputar* en THAT II, col. 978-989. Es un género clásico que introduce Oseas y que usarán también Isaías y Jeremías.

[26] W. F. Stinespring, *A Problem of Theological Ethics in Hosea*, en *Essays in OT Ethics. Hom. Hyatt* (1974) 131-143, afirma que él fue el primero en defender que Oseas ha sido un profeta de condena, en contra de todos los exegetas. Para ello niega la autenticidad de 2,1-3; 2,18-25; 3; 11,8-9 y 14. Va recorriendo los trabajos de los diversos autores que niegan la autenticidad de unos versos u otros, para concluir que *entre todos* le dan la razón. La consecuencia de negar la autenticidad de todos estos oráculos es que el Oseas histórico resultaría el profeta más duro de todo el AT, en contra de la impresión que causa la lectura del libro de este «profeta del amor».

[27] No se olvide al leer este capítulo que Yezrael es la ciudad de la matanza de Jehú (cf. 2 Re 9,14s), pero es también el nombre que recibe toda la llanura que se halla entre las montañas de Samaría y Galilea. Etimológicamente significa «Dios sembró», a lo que se alude en Os 2,23-25.

[28] «Dios de ternura y compasión» (Ex 33,19; 34,6; Sal 86,15; cf. también Dt 13,18; 30,3; Is 14,1; 27,1; Sal 102) constituye probablemente una de las invocaciones más antiguas del pueblo de Israel a su Dios.

tura (cf. «pueblo mío» en Ex 3,7.10; 5,1; 6,7; 7,4.16; Jr 7,23; 31,33). Ahora se niega. La fórmula normal de la alianza («Vosotros sois mi pueblo, yo soy vuestro Dios») permitiría esperar que Os 1,9 («Llámale No-Pueblo-Mío, porque vosotros no sois mi pueblo...») concluyera con la fórmula negativa «... y yo no soy vuestro Dios». Sin embargo continúa con una alusión al nombre de Yahvé (Ex 3,14), que podría traducirse por «... y yo no soy Yahvé», algo más serio que el esperado «yo no soy vuestro Dios». La dureza de este texto radica en lo que insinúa: si el pueblo de la Alianza rompe ésta, deja de ser pueblo de Yahvé y, por lo tanto, deja de ser pueblo, está condenado a la no existencia. Esto explica el castigo de desaparición con el que amenaza el profeta. Pero se insinúa una tremenda consecuencia: si desaparece el pueblo, también desaparece su Dios. En la concepción israelita de la época no cabe pensar todavía en un concepto de divinidad transcendente a la historia, cuya existencia no guarde relación con la existencia de un pueblo que le adore. De hecho, si se aniquila a un pueblo, se considera aniquilado también su dios. Este es el problema teológico que se plantea el profeta. Según él, el Dios de Israel se encuentra ante el dilema de su propia existencia, al amenazar a su pueblo con la desaparición. ¿Cómo lo solucionará? Haciendo que Dios vuelva a restablecer la relación, incluso contra su propia ley (volviéndose a casar con la repudiada, en imagen del profeta). Esta hipótesis, para ser plausible, deberá mostrar su coherencia con otros textos del profeta e incluso con la estructura misma del libro.

Ténganse en cuenta algunos detalles interesantes para la lectura de este capítulo. Prescindiendo de 1,7, que puede ser considerado como una reelaboración judía que actualiza el oráculo para el reino del Sur, sí conviene notar un detalle textual no puesto de relieve en la mayoría de las traducciones, que incide en el problema teológico que acabamos de tratar. Nos referimos al acortamiento que sufre la fórmula que introduce las explicaciones de los nombres:

v. 2: Dijo el Señor a Oseas
v. 4: El Señor le dijo (se supone que a Oseas)
v. 6: Le dijo (se supone que el Señor, pero no se menciona su nombre)
v. 9: Dijo (no se menciona el nombre del Señor).

De este hecho no se puede deducir ninguna conclusión, pero sí debemos poner de relieve que la no mención del nombre del Señor coincide con la negación de su principal atributo y con el discutido v. 9.

• *Capítulo 3*

Se trata de una narración autobiográfica de estructura sencilla: orden-ejecución-explicación. El problema principal que plantea es su relación con el c. 1 (discutido al tratar el tema de la boda de Oseas). En ambos capítulos se trata de la vida de Oseas. En nuestra interpretación se identifican esta mujer y Gomer. Conviene notar el «otra vez», «todavía» o «de nuevo» del v. 1. Se ha llegado a decir que este texto fue compuesto antes que Os 1, pero predicado después. En nuestra interpretación se narra la nueva aceptación en casa de la mujer adúltera, «como ama Yahvé a los israelitas». Por lo demás, basta poner de relieve que el precio que se paga (v. 2) es el que se da por una esclava y que el v. 3 parece exigir una purificación como la que debe soportar la madre reciente (Lv 12,4-5). La sensación de castigo proviene del extraño texto «no serás para hombre y yo tampoco para ti», que se puede entender como significando abstinencia carnal, y del v. 4, que supone claramente un castigo. El v. 5 es una relectura postexílica de la reunificación de ambos reinos bajo el cetro de David.

• *Capítulo 2*

Todo el capítulo puede dividirse claramente en dos partes, que estudiamos por separado.

– *Os 2,1-3: anuncio de salvación*

Los límites de la unidad están claros: la narración de Os 1 le antecede y a partir del v. 4 dan comienzo una serie de imperativos de contenido negativo y, por lo tanto, opuesto al de estos versos. No parece que se trate de una composición unitaria. En los tres versículos se anuncia salvación, pero los versos 1-2 contienen una serie de cinco frases en tercera persona que anuncian sucesos futuros, mientras que el v. 3 ofrece una orden para el presente en segunda persona.

Se ha discutido la autenticidad del texto. H. W. Wolff, apoyándose sobre todo en la mención del «gran día de Yezrael» del v. 2, resume así las razones que niegan la autenticidad: rompe el anuncio de juicio del c. 1, que seguiría en 2,4; 2; cuando Os predica la salvación lo hace con el gozne de la conversión; el cambio de nombres es más lógico al final del c. 2; en concreto, siempre según

este autor, Yezrael en 2,2 presupone el juego etimológico de 2,24 y no parece adecuado que predique lo mismo dos veces y de modo distinto(!); además, la unión de Israel y Judá recuerda a Ez 37,15ss, especialmente 37,21; en fin, las primeras frases son excesivamente largas, contrapuestas a los demás oráculos de salvación, mientras que el «yo» del Señor desaparece y el sujeto es el pueblo.

A tales razones opone el mismo biblista estas otras, que apoyarían la autenticidad del pasaje: el lenguaje no es impropio de Oseas; este texto no podría ser independiente porque no tiene sentido, pero tampoco es glosa porque no explica nada; si se intenta leerlo como puente con Ez 37, habría que probar semejanzas lingüísticas con él, las cuales no parecen existir [29]. Por todo ello, este autor tiende a considerar los versos discutidos como perteneciente a una «escuela de Oseas».

La sección que estamos analizando, por otra parte, anuncia tres acciones claras, presumiblemente divinas: multiplicar el pueblo, unificar Judá e Israel y elegir una cabeza común. Tras ellas está el problema del «resurgir» de la tierra. Por el lugar que ocupan estos versículos indican la gratuidad de la salvación de Dios. En la multiplicación del pueblo resuena la promesa a los patriarcas (Gn 12,2; 15,5; 32,13), no como gracia de elección sino como perdón inmerecido. Es la fidelidad de Dios la que se subraya. El tema ha tenido también repercusión en el NT, como puede verse en Ap 7,9; 1 Pe 2,10 y Rom 9,25.

– *2,4-22: juicio, nuevo comienzo, nueva situación*

Para este conjunto se han propuesto diferentes divisiones. La diferencia fundamental entre ellas consiste en el juicio que se dé de los vv. 16-17. Tales opiniones se pueden resumir en dos. Quienes proponen la división entre 4-15 y 16-25, por ejemplo Rudolph, opinan que la primera parte contiene oráculos de juicio y concluye con la fórmula «oráculo del Señor», mientras que la segunda es de esperanza y casi con seguridad no auténtica. Otros, en cambio, separan 4-17 y 18-25, y opinan que se trata de colecciones mal unificadas de oráculos sueltos.

Para intentar una estructuración con sentido debemos comen-

[29] Las tres formulaciones características ofrecen diferencias notables:

Os 2,2a	«se nombrarán»;	Ez 37,2:	«Yo nombraré, reuniré»;
2b	«caudillo, cabeza»;	22:	«rey»;
2a	«tierra = *erets*»;	21:	«tierra = *adamâ*.

zar buscando los indicios de división que ofrece el texto mismo [30]. Así, llama la atención la triple repetición de la fórmula «oráculo del Señor» (vv. 15.18.23) con distinta función estructural de la fórmula «aquel día» (vv. 18.20.23), que marca un claro comienzo, e incluso de la triple repetición «por eso» o «por tanto» (vv. 8.11.16), que suele marcar el comienzo de la segunda parte de un oráculo. Con estos indicios [31] podemos comenzar la lectura.

Os 2,4-10: Da comienzo un juicio de divorcio («ella no es mi mujer, ni yo soy su marido») con finalidad de conversión («para que se quite de la cara sus fornicaciones y sus adulterios de entre los pechos»). Los hijos juegan el extraño papel de testigos de la acusación [32]. Si la finalidad no se logra, se amenaza con la desnudez, la sequedad de la estepa (v. 5) y la no compasión de sus hijos (v. 6). La clave de esta amenaza la ofrece Ex 21,10: «Si toma nueva mujer, no privará a la primera de comida, ropa y derechos conyugales. Y si no le da estas tres cosas, ella podrá marcharse de balde, sin pagar nada». A la luz de esta ley se entiende el castigo de los vv. 5-6, el divorcio completo. A continuación el v. 7 resume la acusación con las propias palabras de la mujer, que invoca a los amantes (= baales) como autores de sus dones. Finalmente en los vv. 8-9 el castigo didáctico de infecundidad forzosa constituye el resultado consecuente de las pruebas aducidas. Los verbos están en futuro. El v. 10 parece basar la esperanza de conversión que alimenta el marido en que la actuación de la esposa estaba motivada por el desconocimiento.

Os 2,11-15: Se retoma la sentencia oracular de los vv. 8-10 con la misma fórmula «por eso»; por eso privará a la esposa de alimento (trigo, vino), de ropa (lana, lino) y de la alegría festiva propia del culto israelita. Es la misma imagen de antes, pero en clave de don,

[30] Como ejercicio práctico puede servir la comparación con el «estudio de un texto» que propone E. Charpentier, *Para leer el Antiguo Testamento* (Estella [12]1991) en el capítulo 3, dedicado al reino del Norte. Busca más bien indicios de contenido, no formales, y de ahí las diferencias.

[31] Parecen claras las divisiones entre los vv. 17 y 18, 19 y 20, 22 y 23. Incluso la que separa los vv. 15 y 16. La mayor duda se mantiene al dilucidar si el v. 10 pertenece a la unidad anterior (vv. 4-10) o constituye la acusación de lo que sigue (vv. 10-15). Así Charpentier, *o. c.*). Como se verá, defendemos la primera posición por suponer que en el v. 11 se repite la sección vv. 5-10 en otra clave.

[32] Para algunos es signo de no unidad el hecho de que aquí los hijos sean mayores. Pero en literatura un salto cronológico no suele identificar la mano de otro autor.

con la particularidad de que los derechos conyugales son sustituidos por la festividad cultual en clara alusión al culto cananeo. Es decir, se retoma la idea del divorcio en clave cultual. En el v. 14 se mencionan de nuevo los amantes y en el v. 15 se vuelve a concluir con la sentencia de castigo («tomaré cuentas») del pecado. «Irse tras los amantes» equivale a «olvidarse» de Yahvé.

Os 2,16-17: Estos versos son, quizás, los más problemáticos. La expresión «por eso» suele introducir un castigo, y así ha ocurrido en los vv. 8.11. Cabría esperar una repetición de la sentencia en otra clave. No es así. El Señor pretende recomenzar una nueva aventura con su pueblo. «Seducción» es palabra fuerte (Jr 20). Se aplica a una virgen forzada en contra de su voluntad y tiene matiz de engaño. Sobre el desierto existen dos tradiciones distintas en Israel. En una de ellas el desierto es el lugar de la prueba, de la tentación (Sal 95,8-9). Aquí (cf. 9,10; 13,4-6) el desierto constituye el lugar del primer amor, del viaje de novios entre Yahvé y su pueblo, sin la competencia de otros baales. A partir de ahí todo será distinto: la primera derrota en la tierra (Akor, cf. Jos 7,26) será victoria y la historia de pecado será respuesta positiva. Conviene notar que el orden canónico habitual (Egipto-desierto-tierra) está cambiado aquí (desierto-tierra-Egipto). La respuesta será positiva en adelante.

Os 2,18-22: Con el v. 18 comienza la vida en fidelidad «aquel día». Se reconstruye la relación con el esposo, se prohíbe el nombre de los baales y, en vez del castigo, se anuncia una «alianza» universal que acompaña a una boda estable (vv. 20-21), pues se basa no en dones efímeros, sino en la justicia y el derecho, el afecto y el cariño. Eso será «conocer al Señor» (v. 22).

Ahora podemos ya presentar una visión esquemática del conjunto 2,4-22 con las cuatro secciones encontradas:

2,4-10: Juicio en clave de divorcio
- A: (4-6) desnudez-sed-no hijos (= no-boda)
- B: (7) los amantes, otorgan los dones de la tierra
- C: (8-9) castigo didáctico de esterilidad
  - (10) porque *no comprendía.*

2,11-15: Divorcio en clave cultual
- A: (11-13) no alimento-desnudez-no alegría (= no-boda)
- B: (14) los amantes, otorgan la paz de la tierra
- C: (15) castigo («tomaré cuentas»)
  - por *olvidarse de mí.*

2,16-17: Nuevo comienzo inesperado
- A: (16) seducción al desierto

B: (17a) don de las viñas de la tierra
C: (17b) nuevo éxodo, equivalente a
respuesta positiva de juventud.

2,18-22: Nueva situación
A: (18) nueva boda
B: (19) no mención de los baales
C: (20-21) alianza total y eterna (fidelidad)
conocer al Señor.

Las ventajas de esta estructuración radican fundamentalmente en dos puntos: mantienen la estructura ternaria puesta de relieve por los indicios formales y resaltan conceptos importantes de la teología de Oseas, como son el conocimiento, el olvido o la respuesta.

Os 2,23-25: Estos versos, que comienzan por «aquel día» (como los vv. 18.20), contienen una serie de respuestas positivas que conducen a la fecundidad: la semilla de trigo, vino u olivo necesitan de la tierra, ésta del cielo (agua) y el conjunto de la siembra de Dios. Así se logra reformular la realidad de Israel a base de la imagen central del rito cananeo. Los hijos cambian sus nombres (como en 2,1-3, aunque esta vez el texto lo explica) y se llamarán como el pueblo nacido del éxodo. Todo ello en clave de amor, de potencia fecundante del Señor.

• *Estructura final*

1,1-9: experiencia personal de Oseas
2,1-3: crecimiento (fecundidad); cambio de nombres
2,4-10: juicio de divorcio y castigo
2,11-15: juicio de divorcio cultual
2,16-17: nuevo comienzo
2,18-22: boda estable
2,23-25: fecundidad (siembra); cambio de nombres
3,1-5: experiencia personal de Oseas.

En 2,16 se produce de hecho un cambio inesperado del discurso, pues en la culminación del castigo se anuncia un nuevo comienzo. La repentina aparición literaria del tema expresa su novedad ideológica, sin menoscabar su dureza. Por otra parte, la experiencia personal permite a Oseas comprender la situación del Señor y la magnitud tanto de su fidelidad como de su amor hacia Israel. No se anuncia la conversión ni el arrepentimiento del pueblo. El sujeto de la novedad es exclusivamente el Señor.

c) *Otros textos del libro de Oseas*

Para comprender la teología de Oseas bastaría conocer bien Os 1-3. Sin embargo, algunos textos del resto del libro pueden ayudar a confirmar el mensaje del profeta y a esclarecer alguno de los conceptos fundamentales en los que lo fundamenta.

• *Os 4-11, segunda parte del libro.*

Amenazas o invectivas contra Israel.

En 4,1-3 Dios pone pleito al pueblo *(rîb)*. Le acusa de falta de verdad *(emet)* y de lealtad *(hesed)*, así como de desconocimiento de Dios. Estos conceptos no son ambiguos. Faltan cuando hay perjurio, mentira, asesinato, robo, adulterio, libertinaje u homicidios (equivalen al decálogo [33]). Tal pecado repercute en el cosmos (v. 3).

4,4-5,7 contiene una serie de oráculos temáticamente relacionados entre sí por el tema de la fornicación. 4,4-11 se refiere a la fornicación en los sacerdotes (vv. 10-11). Su misión es transmitir el conocimiento de Dios, no actuar como puros funcionarios de prácticas rituales. El «conocimiento» de Dios es un término técnico sacerdotal. 4,12-19 refiere cómo del culto del templo se pasa al culto idolátrico del pueblo. En estos versículos resuena también la predicación de Amós en clave de prostitución. Por otra parte, 5,1-7 habla contra sacerdotes, pueblo y monarquía. El espíritu de fornicación (v. 4) está generalizado. El culto no vale para engañar al Señor y contentarlo.

En 5,8-6,6 encontramos una alusión a la guerra siro-efraimita. Judá la provocó, según Oseas (v. 10), pero el castigo alcanzará a ambos reinos. No valdrán las alianzas. Tampoco una conversión pasajera (6,1-3) evitará la sentencia.

La sección 6,7-9,9 se compone de oráculos contra Efraín en tono apasionado. La falta de lealtad con Dios y con los hombres imposibilita el perdón. La deslealtad afecta a la política tanto

[33] Os 4,2 es un ejemplo de «decálogo profético», no porque se mencionen diez delitos, sino porque recoge los del decálogo. Hossfeld afirma que el decálogo en su formulación original es posterior a Oseas y éste ha influido en su formulación. Para unos los profetas son predicadores de la ley, para otros ésta depende en su formulación actual de la predicación profética. Sobre este problema, cf. W. Zimmerli, *La ley y los profetas* (Salamanca 1980).

interna como externa. Se alían con el mejor postor contra el Señor, pero las alianzas no valen. La amenaza asiria planea constantemente, convocando a la guerra. La perversión ha alcanzado al culto y a los profetas.

En 9,10 comienzan una serie de reflexiones sobre la historia, poniendo de manifiesto que la relación con Dios ha estado pervertida desde el comienzo: en el desierto desde Baal Fegor (cf. Nm 25,1-5), durante el tiempo de la monarquía desde Gilgal (1 Sm 15,23), y la época de la tierra con Betel y Gabá (Jue 19-21).

La sección 11,1-11 merece tratamiento especial. Es una meditación histórica sobre la mala respuesta al amor inicial del Señor. Por otra parte, este texto constituye el final de la segunda parte del libro de Oseas y, por lo tanto, concluye con un oráculo de salvación. Es uno de los textos más característicos del libro.

• *Os 12-14, tercera parte del libro.*

Lenguaje más reflexivo contra Efraín.

Fundamentalmente continúan las reflexiones históricas sobre el pecado de Israel, que finalizan con la liturgia penitencial de 14, 2-9. El pueblo manifiesta su conversión en forma de oración: renuncia a fundar su esperanza en otras alianzas, en la fuerza de sus caballos, en falsos dioses. Eso le permite volver al primer amor. Por fin, Os 14,10 es un epílogo sapiencial. Tanto este final como lo ya estudiado, ponen de manifiesto que la problemática del libro de Oseas no resulta fácil de comprender, sobre todo porque el castigo es total y el premio inesperado.

4. *Teología del libro de Oseas*

Bibliografía básica: Cazelles, *Introducción,* 410-412; Sicre, «*Con los pobres*», 175ss; THAT, 307 *(ʾemet),* 832 *(hesed),* 690 *(conocer).*

a) *Conceptos de contenido teológico*

Oseas usa una serie de conceptos que se harán clásicos en Israel por su densidad teológica. Entre ellos son fundamentales algunos como *conocer, hesed* (afecto o cariño), *ʾemet* (lealtad). Aunque sería de interés el desarrollar plenamente su contenido, nos vamos a limitar aquí a ofrecer sus recurrencias en el libro de Oseas junto con breves datos, remitiendo para una exposición más amplia a la bibliografía básica aducida.

• *ʾemet*

Significa verdad, pero es algo más que verdad lógica. Sólo se encuentra una vez en Oseas (4,1), pero está relacionado con «fidelidad» (*emunâ,* 2,20). Su sentido básico es el de consistencia. En su desarrollo semántico ha añadido sentido de duración, seguridad, fiabilidad, de modo que se suele traducir por «verdad». Aplicada a la relación personal, bien puede traducirse por «lealtad» o lo que sea opuesto a suspicacia, recelo, inconsistencia.

• *hesed*

Concepto teológicamente importante en Oseas y en Jeremías. «Bondad» es traducción imperfecta. Suele usarse cerca de otra palabra formando endíadis («amor fiel», «cariño gratuito», «amor misericordioso»). Recogemos las recurrencias de este concepto en Oseas:

2,21: «Me casaré a precio de justicia y derecho, de *afecto* (lealtad) y de cariño (*ʾemet)*... a precio de fidelidad y conocerás al Señor.»
4,1: «No hay verdad (*ʾemet),* ni *lealtad,* ni conocimiento de Dios, sino...»
6,4: «Vuestra *lealtad,* es nube mañanera» (conversión falsa).
6,6: «Quiero *lealtad,* no sacrificios; conocimiento de Dios...»
10,12: «Sembrad según justicia, cosechad frutos de *lealtad*... surco de conocimiento, que estáis a tiempo de buscar al Señor.»
12,7: «Conviértete... practica la *lealtad* y la justicia, espera...».

• *Conocer*

No todo su significado se reduce al aspecto cognitivo, pues comprende también lo experimentable, lo que se puede enseñar y transmitir, la relación práctica con el objeto. En sentido religioso presenta muchos matices y está más cercano al «intimar» o «mantener relación especial» que al mero conocimiento intelectual. En Oseas (aparte de otros usos normales, por ejemplo en 7,9) se encuentra esta raíz frecuentemente con sentido teológico. Veamos los casos principales.

Conocimiento de Dios (2 veces). 4,1: «No hay... ni conocimiento de Dios, sino...»; 6,6: «Quiero... conocimiento de Dios, no holocaustos».

Conocimiento (en general), pero pensando en el de Dios (3 veces). 4,6 (2 veces): «...por falta de conocimiento. Porque han rehusado el conocimiento... te olvidaste de la ley de tu Dios»; 10,12: «surcos de conocimiento para buscar al Señor».

Conocer (verbo) con Dios como objeto (7 veces). Fue el gran don del comienzo: «Desde Egipto no conocías a otro dios» (13,4). Ahora el pueblo no conoce al Señor: «No comprendía que era yo quien le daba...» (2,10); «No... convertirse, porque no conocen al Señor» (5,4). Lamentaciones en las que el pueblo dice conocerlo (falso): «Esforcémonos por conocer al Señor» (6,3); 8,2: «Te conocemos, Dios de Israel» (8,2). Fruto final del gran don escatológico: «Y conocerás al Señor» (2,22).

Conocer (verbo) con Dios como sujeto e Israel como objeto (1 vez): «Yo conozco a Efraín, Israel no me es desconocido» (castigo general) (5,3).

Negación del conocimiento. Así en un caso concreto: «Se nombraron... príncipes sin mi *aprobación*» (8,4); en otros casos se duda (5,9; 9,2; 10,12 [LXX]; 12,1; 14,10).

b) Sistematización teológica

• *La corrupción de Israel*

La predicación de Oseas tiende a desvelar la corrupción que afecta a Israel: todo el pueblo está tocado de ella, como también los sacerdotes, reyes y responsables políticos. El profeta desvela el mal, describiéndolo en tres niveles diferentes.

En primer lugar, denuncia *la contaminación del yahvismo* por la religión cananea de la fecundidad. Se trata no sólo de aceptaciones importantes de la religión cananea, sino sobre todo de un total abandono de las perspectivas yahvistas tradicionales. Tal aceptación es más visible en el culto y en esa esfera recibe las mayores invectivas. Gran parte de sus oráculos condenan tales desórdenes. Sobre todo los cc. 2 y 11, que expresan con mayor claridad el pensamiento de Oseas, atacan directamente el pecado de idolatría, considerado como la falta capital de Israel.

En segundo lugar, se refiere a la *ruptura y al fracaso de la vida política.* La ruptura de los lazos esenciales entre Israel y Yahvé provoca un desgarrón y un profundo desequilibrio de la vida política, tanto en el interior mismo del reino (6,7-11; 7,17) como en el ámbito internacional. Israel, carente de confianza en Yahvé y en su propio destino, se compromete en una política de alianzas con potencias extranjeras. Esta tendencia desembocará en la caída de Israel. La historia confirmará trágicamente la visión del profeta el año 722 a. C. (7,8-16).

Finalmente, el profeta describe la caída del *orden social.* Correlativamente a la destrucción del orden político se corrompen los valores sociales. Como Amós, el profeta Oseas condena vigorosamente las faltas interpersonales en el interior de la comunidad (4,2; 6,6.8-9; 7,1; 10,4.12-13; 12,8-9).

• *Interpretación profética de la corrupción de Israel*

¿Cómo interpreta Oseas esta situación? A la luz de las tradiciones religiosas auténticas de Israel, capta intuitivamente la situación profundamente corrompida de su pueblo y la caracteriza con dos conceptos principales: prostitución y adulterio. Esta comprensión intuitiva de la relación entre Yahvé e Israel nace de la experiencia vivida en el seno de su familia.

Prostitución es amor degenerado. Oseas utiliza este tema para describir la progresiva asimilación de la religión cananea por parte de Israel. Así, forja expresiones típicas como «prostituirse», «prostituirse lejos de Yahvé». Este tema permite al profeta poner de relieve ciertos aspectos de la conducta de Israel: a) Es un compromiso absurdo y sin sentido: dándose al dios de la fecundidad, Israel se condena radicalmente a la esterilidad; b) connota la idea de unión efímera: se trata de un compromiso que no puede expresarse en la vida con toda su amplitud; c) significa una devaluación de la vida de amor total: la prostitución llegará a ser en Oseas un tema que le permita subrayar con fuerza la relación de amor que Yahvé había instaurado radicalmente en favor de su pueblo.

Adulterio es amor conyugal roto. El tema del adulterio (3,5; 6,4) proporciona el marco a la ruptura causada por Israel en sus relaciones de alianza con Dios. Más exactamente, las relaciones iniciales y fundamentales entre Israel y su Dios se presentan como lazos matrimoniales. La historia religiosa de Israel es la historia de un amor conyugal destruido por Israel.

• *Dios ama a Israel: presupuesto teológico de Oseas*

Las dos máximas acusaciones de Oseas contra su pueblo indican con claridad que la actitud de Israel rompe una maravillosa relación de amor entre Yahvé y su pueblo.

De hecho, Oseas presenta decididamente a Yahvé como un Dios de amor, introduciendo así el vocabulario del amor, aplicado a Dios, en las expresiones religiosas de Israel (9,15; 14,5). La historia de amor tiene sus etapas, pues comienza en los orígenes del

pueblo y dura hasta hoy. La ruptura actual por parte de Israel produce un corte en la relación, pero ésta podrá renovarse en el futuro, si Israel adopta de nuevo una comunidad de vida con Dios.

Pero el amor de Dios hacia Israel se revela en Oseas especialmente bajo los rasgos del amor conyugal (cf. 3,1: «ama a una mujer... como el Señor ama a los israelitas»). La Alianza es esencialmente una unión conyugal total y exclusiva.

El concepto teológico del amor de Dios a Israel alcanzó gran éxito en la literatura bíblica. En el AT, Jeremías (2-3) describe a Israel como una esposa obstinadamente adúltera; Ezequiel habla contra el pueblo que se prostituye (16; 23; 36-37), abandonando las relaciones iniciales; el segundo y el tercer Isaías explotan abundantemente el mismo tema (Is 51-52; 54; 60-62). Al NT pasó el tema con facilidad. He aquí una simple selección de textos que pueden consultarse: Mt 22,2-4; 25,10; Mc 1,41; 8,2; Lc 7,13; Jn 3,29; Rom 8,35.39; 9,25; 2 Cor 13,13; Gál 2,20; 1 Pe 2,10; 1 Jn 4,9; Ap 19,7; 21,2-5; 22,17.

• *Las etapas del amor entre Dios e Israel*

La particularidad de Oseas y de los demás profetas ha sido la de atreverse a poner el amor divino en relación con la historia. Las relaciones entre Yahvé e Israel se instauran, se desarrollan y se renuevan en la historia misma de la comunidad. Esta historización de la relación de amor cristaliza en momentos clave, dividiendo la historia en etapas.

Abre camino la etapa del *primer amor.* La predicación entera de Oseas está basada sobre una afirmación que hace de eje a toda la historia del pueblo: al comienzo Yahvé e Israel se entregaron mutuamente de corazón. El profeta sitúa este amor decisivo en la época del éxodo y del desierto. Esta idea se expresa en dos afirmaciones complementarias: a) «Yo soy Yahvé, tu Dios, desde Egipto» (12,10; 13,4), es decir, desde el momento en que Israel surge de entre los pueblos, gracias a la alianza instaurada por el Señor, su Dios; b) «Cuando Israel era niño, lo amé; desde Egipto llamé a mi hijo» (11,1). De hecho, la salida de Egipto es para el profeta una verdadera gestación en la historia, la creación de un lazo de filiación. Desde entonces quedaron establecidas las relaciones entre Yahvé, el padre, e Israel, el hijo. Esta época de juventud de Israel ha sido evocada en múltiples ocasiones como el momento del amor pleno, la época del noviazgo, del primer encuentro amoroso: «Co-

mo uvas en el desierto encontré a Israel, como breva en la higuera descubrí a vuestros padres» (9,10).

La segunda etapa es de *ruptura.* Oseas describe la situación de su comunidad como una ruptura radical de las relaciones de alianza, de las relaciones que aseguran a la comunidad su propia subsistencia. Ruptura que se manifiesta particularmente en la línea de la *hesed,* de la justicia, del derecho, de la verdad, realidades que son dones divinos y que confieren a la comunidad el orden y la subsistencia; realidades que fundamentan las relaciones interpersonales en el interior de la comunidad.

La ruptura con Dios destruye las relaciones sociales e introduce un profundo desorden en el interior del pueblo. Este estado de ruptura se expresa de modo condensado en la expresión «no hay conocimiento de Dios en el país» (4,1). Las meditaciones sobre la historia (9,10-14,1) permiten al profeta situar la condición presente de Israel en relación con el pasado y descubrir una larga cadena de infidelidades que constituyen de algún modo un estado de pecado original. Apenas prometida a Yahvé, la comunidad se entrega al adulterio en Baal Fegor (9,10), en Guilgal (9,15-17), en Gabá (10,9-10). En 12,3-5 el profeta descubre todavía en un pasado más lejano del pecado de Israel, remontándose hasta Jacob, el antepasado del pueblo. Ya él estaba marcado por la malicia, la presunción y la infidelidad que Oseas denuncia en su propio tiempo.

Tras haber roto los lazos vitales de la alianza con su Dios, el pueblo está totalmente en situación de desgarro, de castigo. Esta es la tercera etapa. Casi todos los oráculos de Oseas conllevan el anuncio de un gran castigo que atañe a la existencia de Israel. Así, en varios textos se trata de una *esterilidad radical,* que golpea al país, al pueblo, al cosmos (2,5.11.14-15; 4,3.6.10). El pueblo se aleja de la fuente de vida y, por lo tanto, perece. La amenaza suprema es la *supresión de la Alianza* y se anuncia desde el comienzo del libro en los nombres de los dos últimos hijos. En algunos casos el castigo se viste de anuncio de *catástrofe* provocada por enemigos (4,3; 10,14-15; 11,6; 13,15), de deportación a Asiria o Egipto [34] (9,3-6; 8,13; 13,15). Finalmente, otros oráculos indican que la conducta del pueblo provoca *su propio castigo.* Israel se castiga a sí mismo bajo el peso de sus maldades, se encierra en la terrible dinámica pecado/castigo, hasta el punto de no poder librarse (5,4-7; 7,2) y acarrea

[34] Esta última amenaza es interesante, ya que aparece como un éxodo al revés. Así será tomada por Jeremías.

sobre sí mismo la intervención destructora del Señor [35] (7,2; 8,13; 9,9).

El destino de Israel está totalmente abocado a la destrucción. El castigo aparece como la última palabra de la decisión divina y, a la vez, se encuentra inmersa en una notable paradoja, pues se trata de una sentencia última, relacionada sin embargo con otra sentencia definitiva y de signo contrario, la *salvación,* que es la última etapa. En efecto, la Palabra de Dios no puede dejar de cumplirse, aunque sea palabra de destrucción, pero su primera palabra fue creadora en el amor y no puede quedar tampoco inane. Oseas ha comprendido esta paradoja y la ha colocado resueltamente en el interior mismo de Yahvé (2,16; 11,8-9). Así, la tensión entre las disposiciones divinas abren en el castigo mismo una línea de esperanza y de salvación, que en vez de aminorar la fuerza del castigo le confiere toda su seriedad.

Esta «vuelta» de las decisiones divinas coincide, según Oseas, con una vuelta del pueblo a las disposiciones del primer amor, con lo que la última etapa de las relaciones entre Dios e Israel se describe como el *nuevo destino del pueblo.*

En esta línea se encuentra la reiteración del *noviazgo* de antaño (2,21). Los dones que Yahvé trae en el momento de su nueva boda son las realidades vitales que alimentan la existencia misma del pueblo y fundamentan las auténticas relaciones interpersonales que dan estabilidad a la vida comunitaria. Igual sucede con la renovación del primer encuentro, descrita en la expresión «*Me la llevaré al desierto*» (2,16). La salvación de Israel consistirá en una actitud como la que manifestó en la época del desierto, en el tiempo del primer amor. Se trata de rehacer la historia desde su comienzo. Desde allí hay que reemprender la vida en la tierra. La primera experiencia ha sido negativa. En vez de conquistar la tierra, Israel fue conquistado por la vida cananea y sus valores religiosos. Es necesario volver a comenzar la aventura. Por eso, la vuelta al desierto es un verdadero *retorno a los orígenes,* a las fuentes vivificantes del encuentro amoroso con el Señor (2,16). En el desierto no hay dioses de fecundidad y, por lo tanto, allí se renueva el destino de Israel. De nuevo dependerá exclusiva y totalmente de Yahvé, sin ídolos intermediarios; Yahvé poseerá plenamente a su pueblo y podrá confiarle de nuevo el país.

[35] Esta intervención destructora de Yahvé se describe con términos particularmente vivos en el c. 5 (cf. en especial los vv. 3.14).

Este encuentro pleno y exclusivo asegura a Israel un destino *nuevo, feliz y fecundo*. El «Valle de Akor» (= desgracia) se convierte en «Tell Aviv» (= puerta de la esperanza), que le abre el país de la fecundidad (cf. la expresión «allí le daré sus viñas», en 2,17). De ahora en adelante las nupcias entre Yahvé e Israel simbolizan la unión fecunda de los cielos y la tierra (2,23) [36]. Se realiza una nueva alianza («Y le diré: Eres mi pueblo, y responderá: Dios mío», 2,25) con repercusiones cósmicas: la tierra será fecunda (2,24-25). También en el último oráculo el amor divino es la fuente de la nueva fecundidad (14,2-9). Intensamente relacionado con las categorías de la historia, el profeta no duda en recurrir a metáforas arcaicas y míticas para describir el maravilloso final de la historia [37].

5. *Ejercicios prácticos*

A partir de los datos expuestos, se ofrecen algunas sugerencias para realizar diversos ejercicios sobre el texto de Oseas.

a) Teniendo en cuenta lo dicho en la sección correspondiente, responder razonadamente a estas dos cuestiones: ¿Por qué se señalan tres partes en el libro de Oseas? ¿Cuál sería la dinámica interna de cada una de estas partes?

b) Exponer los fundamentos literarios de la estructuración de Os 2, teniendo en cuenta lo expuesto en las «notas de lectura».

c) Hacer un ejercicio de lectura de Os 11, siguiendo las pautas que a continuación se ofrecen:

– Leer cuidadosamente el texto y confrontar diversas traducciones (p. ej., «alzar el niño a la mejilla» o «levantar el yugo del cuello» en el v. 4 se debe a diversas lecturas del texto hebreo).

– Notar los tiempos verbales para señalar las secciones del capítulo.

– Señalar las palabras que se repiten en las diversas secciones o agruparlas en campos semánticos (nombres geográficos, verbos de movimiento, etc.) para descubrir la dinámica interna del texto.

– ¿Es posible encontrar una lógica a la actuación de Dios con Israel?

[36] El verbo utilizado *(ʿanah)* tiene sentido conyugal.

[37] Sobre la influencia de Oseas en otros libros bíblicos, cf. Alonso / Sicre, *Profetas* II, 866, y H. W. Wolff, *Oseas hoy*, 10.

6. *Bibliografía complementaria*

J. Alonso Asenjo, *La alianza en los profetas del s. VIII*, especialmente en Oseas: «Communio» 6 (1973) 145-162; I. Ambanelli, *Il significato dell'espresione 'daʿat ʾelohim' nel profeta Osea:* RivB 21 (1973) 119-145; P. M. Arnold, *Hosea and the Sin of Gibeah:* CBQ 51 (1989) 447-460; V. Collado, *Yahvé no es un Dios terrible:* «Anales Valentinos» 2 (1976) 1-20; A. Gelin, *Osée, Livre d'*, DBS VI, 926-940; P. Grelot, *Oseas, profeta del amor conyugal:* SelT 5,17 (1966) 76-78; E. Hernando, *Pueblo de Dios y convivencia humana (Amós-Oseas):* «Lumen» 24 (1975) 385-411; E. Jacob, *Osée* (Ginebra ²1982) 9-98; J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* (Gotinga 1983); M. de Roche, *Structure, rhethoric and meaning in Hosea 4,4-10:* VT 33 (1983) 185-198; W. Rudolph, *Hosea* (Gütersloh 1966); W. F. Stinespring, *A Problem of Theological Ethics in Hosea*, en J. Crenshaw / J. T. Willis (eds.), *Essays in OT Ethics*, Hom. Hyatt (Nueva York 1974) 131-143; H. Utzschneider, *Hosea Prophet vor dem Ende. Zum Verhaltnis von Geschichte und Institution in der alttn. Prophetie* (Gotinga 1980); W. Vogels, *Osée-Gomer car et comme Yahveh-Israel. Os 1-3:* NRT 103 (1981) 711-727; H. W. Wolff, *Hoseas geistige Heimat:* TLZ 81 (1956) 83-94 (= GSAT, 232-250); Id., *Wissen um Gott bei Hosea als Urform von Theologie:* EvT 12 (1952/53) 533-554 (= GSAT, 182-205); Id., *Dodekapropheton 1* (Neukirchen ²1965).

Capítulo III
PROFETAS DEL REINO DE JUDA: ISAIAS, MIQUEAS

I. EL PROFETA ISAIAS Y SU OBRA

Organizamos el estudio de las profecías de Isaías, quizá el más grande profeta bíblico, en tres grandes apartados. En primer lugar, presentamos los problemas que plantea la obra que se pone bajo el nombre de Isaías. Se trata de un problema de crítica literaria, que puede ser instructivo. Después estudiamos la figura del profeta, enmarcándola en su contexto histórico. Finalmente, hacemos una presentación de los oráculos del profeta Isaías, contenidos en el libro qué lleva su nombre.

Bibliografía básica: Se pueden comparar las introducciones siguientes: Alonso / Sicre, *Profetas* I, 97-115; Asurmendi, *Isaías (1-39):* CuadB 23 (Estella [5]1990); Id., *Profetismo,* 37-41; Beaucamp, *Profetas,* 71-114; Monloubou, *Isaías,* en Cazelles, *Introducción,* 415-426.

Para el estudio de otros textos y especialmente del oráculo del Emmanuel pueden ayudar: J. Alonso Díaz, *La ceguera espiritual del pueblo en Is 6,9-10 en relación con la acción de Dios:* EstE 34 (1960) 733-739; L. Alonso Schökel, *La canción de la viña. Is 27,2-5:* EstE 34 (1960) 767-774; Id., *Dos poemas a la paz:* EstBíb 18 (1959) 149-169; R. Criado, *El valor de 'laken' (Vg. 'propter') en Is 7,14. Contribución al estudio del Emmanuel:* EstE 34 (1960) 741-751; O. García de la Fuente, *La cronología de los reyes de Judá y la interpretación de algunos oráculos de Isaías:* EstBíb 33 (1972) 275-292; J. Mejía, *Isaías 7,14-16: Contribución a la exégesis de un texto difícil:* EstBíb 24 (1965) 107-121; M. de Tuya, *¿La profecía de la 'almah (Is 7,14), un caso de 'tipología redaccional'?:* «Studium» 24 (1960) 753-765; R. Vicent, *Análisis estructural de Is 24-27. La imagen como elemento de estructuración,* EstBíb 36 (1977) 21-34.

1. El problema del libro de Isaías

El libro de Isaías presenta una problemática peculiar de importancia relativa, pero digna de mención.

a) Colocación del libro en la Biblia

No es un problema de importancia, pero las traducciones actuales suelen reflejar cierta duda en el momento de adjudicar un puesto al libro de Isaías. Para comprobarlo, basta cotejar un par de ellas.

Tanto TM, como LXX y la Vulgata (y la mayoría de las traducciones) sitúan a Isaías al frente de los profetas mayores, en contraposición con el Talmud de Babilonia, que lo coloca al final. El TM lo antepone a los profetas menores, mientras que LXX lo pospone. Ben Sirá (48,22-24) parece confirmar el orden de TM.

b) El texto del libro

Las diferencias textuales entre TM y LXX son compartidas por muchos libros bíblicos, pero en Isaías adquieren por primera vez un cierto relieve dentro del bloque profético. La multitud de coincidencias entre ambos no diluyen las diferencias. Ciertamente ambas tradiciones textuales han sufrido procesos de actualización distintos. Además Qumrán nos ha legado, entre otros manuscritos de Isaías, dos que presentan interesantes diferencias. Ambos fueron encontrados en la cueva número uno y llevan la denominación de $IQIs^a$ y $IQIs^b$.

Como ejemplo de otras diferencias textuales, pueden controlarse las siguientes: Sab 2,12 cita Is 3,10 (LXX) «*Acechemos al justo*», en vez de «*Dichoso el justo*»; Is 23 (LXX) menciona a *Cartago* en vez de *Tarsis* en los vv. 1.5.6.10.14. Notemos que los cartagineses eran dueños del Mediterráneo entre el 201-146 a. C.

c) Libro de un profeta o de varios

Las dificultades internas que suscita la lectura atenta de Isaías son más importantes que lo dicho hasta ahora. Al menos son éstas las que más controversias han ocasionado en la historia de la exégesis. Debemos reconocer que hoy ya no se discute casi sobre el asunto, pero conviene presentar los problemas que en su momento fueron ampliamente discutidos y las distintas soluciones que se han dado. Ambos elementos son sumamente instructivos.

El hecho de que todo el libro esté en verso, menos los cc. 36-39, y que éstos sean paralelos a 2 Re 18-20, invitaba a dividir el libro en tres grandes secciones: 1-35, 36-39 y 40-66. Ya en el s. XI se comenzó a atribuir la última parte a la época postexílica. Sin embargo, la gran revolución llegó con la exégesis crítica a finales del s. XVIII (Döderlein y Eichhorn), que subrayó la cesura que separa los cc. 39 y 40. En el s. XIX (Duhm) se propuso la separación entre los cc. 55 y 56. Quedaba el libro, por lo tanto, dividido en tres secciones, a las que se atribuía el mismo nombre, pero pertenecientes a distintas épocas. Así se pasó a hablar de Isaías (Is 1-39), segundo Isaías (Is 40-55), tercer Isaías (Is 56-66). Veamos brevemente las razones que aducen estos autores que podemos reagrupar bajo el nombre de escuela «crítica». Por su parte, a quienes se oponían a tales consideraciones, les conviene el nombre de «escuela tradicional».

• *Escuela crítica*

Sicre [1] resume la argumentación de esta escuela bajo tres capítulos: razones históricas, literarias y teológicas.

Las *razones de índole histórica* se basan en el hecho de que a partir de Is 40 no se encuentran referencias a sucesos o personas del s. VIII, sino del s. VI a. C: la mención de Ciro (44,28; 45,1), la invitación a «salir de Babilonia» (48,20) y a emprender el regreso a Jerusalén refleja la situación del destierro, vivida por los judíos a comienzos del s. VI. Asimismo, a partir de Is 56 se refleja más bien la problemática de la comunidad que ya ha regresado a Jerusalén y está enfrascada en la reconstrucción de la capital; situación típica de finales del s. VI.

De hecho, en los primeros capítulos del libro se puede reconocer la situación de Jerusalén en pleno s. VIII a. C.: baste con la mención de la guerra siro-efraimita en Is 7 y las amenazas de castigo recurrentes en estos capítulos. Pero a partir de Is 40 no se predice el exilio: dura ya desde hace tiempo y se anuncia su final (40,1-2). El templo y Jerusalén han sido destruidos y se anuncia su restauración; el castigo se ha cumplido. Se hace patente la situación de los desterrados: su desánimo y falta de fe (40,27; 41,10; 49,14), sus murmuraciones contra el plan de Dios (45,9). A partir de Is 56 no se predice el regreso; ya ha sucedido, se ha reconstruido el templo y se están reparando los muros. A un grupo (59,9-12; 63,7)

[1] Alonso / Sicre, *Profetas* I, 93-95.

se anuncia la próxima salvación definitiva (56,1; 57,17; 62,11) y, como contrapartida, el castigo de los impíos y cismáticos (65,13; 66,3).

Las *razones de índole literaria* son más difíciles de comprobar en una traducción. De modo general podríamos decir que Isaías tiene un estilo solemne, mesurado, conciso, amante de la sonoridad, le gustan las imágenes grandiosas (Is 1,2; 2,2) y la enumeración detallada (Is 3,16-24). Is II es más cálido y apasionado, incluso más retórico; le gustan las imágenes de la vida familiar y las prefiere abiertas, no demasiado construidas; le gusta repetir palabras (40,1; 43,11; 48,11; 43,25; 48,15; 51,9.12.17; 57,6.14; 55,1; 52,10), utiliza con profusión el campo semántico de la alegría; se le han descubierto ciertos aramaísmos. De Is III no se han subrayado particularidades, pero se le reconoce una menor vena poética que al anterior, salvo contadas excepciones.

Las *razones de índole teológica* se han puesto de relieve más tarde, pero han ayudado a la escuela crítica. El autor de Is 1-39 tiene los ojos puestos en la dinastía davídica, en un Mesías, nuevo David, gloriosamente reinante y movido por el espíritu y la fuerza del Señor; la arrogancia y el orgullo del pueblo merecen un castigo por parte de un Dios, de quien se exaltan su santidad y trascendencia. De Dios se subraya en Is 40-55 su calidad de creador y de redentor del pueblo (Exodo); el Siervo (cf. 52,13-54,12) que salvará al pueblo es muy distinto al «salvador» de 9,1-6 y de 11,1-9, y tiene más rasgos de profeta que de rey; incluso el concepto de «resto» es distinto y es más clara una tendencia universalista; es patente su polémica contra los ídolos. A partir de Is 56 se concibe la apostasía de modo diferente, se tiñe el conjunto de una visión escatológica y se manifiesta mayor interés por el culto; Dios es el Señor de la historia.

• *Escuela tradicional*

Las conclusiones de la escuela crítica no siempre se mantuvieron en los estrictos límites de los datos aportados, ni el ambiente intelectual estuvo siempre preparado para recibir novedades. Por ello y por otras razones nada tiene de extraño que la unidad del libro de Isaías, mejor dicho, de su autor, fuese defendida con tesón y pasión. Estaban en juego conceptos tan básicos como la «autenticidad» y el «profetismo». En todo caso, casi siempre se ha reconocido el fundamento de las observaciones críticas. Las razones que

se aportaban para defender la unidad de autor eran muy variadas. Tratemos de resumirlas.

En primer lugar estaban los *argumentos de tradición*. Así, en el interior mismo del AT (Eclo 48,23), Isaías aparece profetizando la consolación de Israel. Además, el NT cita varios textos de Is II como de Isaías: Mt 3,3 (Is 40,3); 8,17 (53,4); 12,17 (42,9ss); Lc 4,17 (61,1); Jn 12,38 (53,1); Hch 8,30 (53,7). Finalmente, según Flavio Josefo (Ant. 11, I, 1-2), Ciro dio su edicto (cf. 2 Cr 36,23) después de leer a Isaías [2].

Además, una de las preocupaciones de la escuela tradicional era la *defensa de la autenticidad* del libro de Isaías, entendida de manera que todo el libro fuese obra de un mismo autor, el profeta Isaías. El carácter «anónimo» de Is 40-66 no encajaba en el concepto de «canon» bíblico [3]. Además se han ido poniendo de relieve las múltiples relaciones entre las diversas partes del libro. Recientemente se pone de relieve la gran inclusión literaria que forman el capítulo inicial y los dos finales del libro [4]. Todo ello se solucionaba mejor con la hipótesis de la autenticidad.

Finalmente, se hacían no pocas réplicas expresas a los argumentos críticos.

Así, en cuanto al *estilo*, se aceptan las diferencias innegables existentes en las distintas partes del libro. Para explicarlo, se afirmaba a veces que los oráculos de Is 40-66 nunca habían sido pronunciados, sino que fueron «escritos» para ser leídos, lo que justificaría las diferencias estilísticas. Recientemente, y sin el afán polémico de épocas anteriores, se ponen de manifiesto las múltiples relaciones literarias existentes entre las diversas secciones del libro.

Además de la gran inclusión ya mencionada, que abarca al conjunto del libro, se subraya también la identidad de fórmulas o temas a través de todo el libro. He aquí algunas:

- «Santo de Israel» es una fórmula que se encuentra 11 veces en la primera parte del libro y 13 veces en la segunda, así como en Jr 50,29; 51,5 o en Sal 71,22; 78,41; 89,19. La expresión puede guardar relación con el culto jerosolimitano.

[2] El edicto de Ciro se explica mejor por su política general. Por otra parte, 2 Cr 36,22 afirma que el edicto de Ciro cumple la profecía de Jeremías, no de Isaías.

[3] En este argumento no se ha tenido en cuenta que en los sapienciales se encuentran a menudo textos anónimos o que utilizan seudónimos.

[4] Cf., por ejemplo, los datos que aporta Alonso Schökel en Alonso / Sicre, *Profetas* I, 381-83.

- «Dice Yahvé» (en imperfecto, en vez del más normal perfecto) se usa en todo el libro.
- Los «ojos cerrados» como símbolo de la ceguera espiritual se usan en 6,10; 29,10.18, así como en 42,7.19; 44,18.
- El tema de la viña se repite en 5,1-7 y en 27,2-5, el de la paz mesiánica utiliza los mismos símbolos en 11,6-9 y en 65,25.

Más difíciles de solucionar han resultado para la escuela tradicional las diferencias *teológicas*. La réplica se ha limitado a proponer como evidente la tonalidad salvífica a partir de Is 40, si el profeta ya imaginaba una situación de castigo. Las razones que se han aducido han sido más bien negativas, en el sentido de que no se puede negar la posibilidad de «profecía a distancia», de la que el mismo AT ofrece analogías (cf. Miq 7,7-13; Os 14,2).

• *La situación actual*

Hemos presentado las razones de posturas que hemos denominado «escuelas». En un momento fue así y la discusión fuerte. El Decreto de la Comisión Bíblica del 28 de junio de 1908 no logró acallarla. Pero si la primera edición de la introducción a la Biblia de Robert-Feuillet encontró todavía oposición en la autoridad católica, hoy ya se puede argumentar sin apasionamiento. Se habla del segundo Isaías (mejor que «Deutero-Isaías»), como de un profeta de la época exílica, que anunció el regreso del pueblo. A él se atribuyen los oráculos del texto a partir de Is 40. Y no suele sentirse la necesidad de probar su existencia. Muchas más dudas suscita la personalidad del tercer Isaías (Is 56-66) y sus diferencias con el segundo. En todo caso, actualmente se están poniendo de relieve con insistencia las múltiples relaciones entre las distintas partes del libro de Isaías. Por todo ello va creciendo en aceptación la figura de una «escuela isaiana», que adaptó y profundizó la predicación del gran profeta del s. VIII. Sirvan como ejemplo la figura de un personaje salvífico (mesías para uno, siervo para otro), el interés por Jerusalén (como centro de los pueblos o de rehabilitación universal) y la majestad de Dios (el Santo o el Creador).

2. *El profeta Isaías: personalidad y época histórica*

a) La persona de Isaías

Isaías debió de nacer hacia el 760 y era hijo de un tal Amós (1,1), desconocido para nosotros, aunque los Padres de la Iglesia lo

confundieron con el profeta Amós. La mención del padre equivale al apellido. ¿Es un signo de nobleza, si tenemos en cuenta que de Amós y Miqueas se aporta el nombre de su pueblo natal? Parece un hombre de carácter decidido, sin falsa modestia, que se ofrece voluntariamente a Dios en el momento de la vocación.

Su interés por la monarquía de David y por Jerusalén le identifica como judío. Vivió probablemente en la capital, pues su modo de hablar de las miserias campesinas no es directo, como el de Miqueas. Además, revela un conocimiento bastante exacto de la capital, sus piscinas, canales, arsenales (7,3; 22,9; 29,7) y ha visto la explanada del templo abarrotada (1,10-11). Sabe las reacciones que provocan los abundantes impuestos para armas y las campañas de los Asirios (Is 3,12.14.15; 5,8-9). Su trato fácil con los soberanos (7,3) suma puntos a favor de la nobleza de su linaje. Se ha dicho que fue un personaje aristocrático, políticamente conservador, enemigo de revueltas y cambios sociales profundos. Pero nada de esto tiene serio fundamento: cuando defiende a alguien con pasión no es a los aristócratas, sino a los oprimidos, huérfanos y viudas (1,17), al pueblo explotado y extraviado por los gobernantes (3,12-15). Es capaz, también, de acciones llamativas: camina desnudo como signo contra Egipto (20,1-6). Desconocemos el nombre de su mujer, a la que en una ocasión se alude como «la profetisa» [5] (8,3). Tuvo, al menos, dos hijos a quienes puso nombres simbólicos (7,3: «Un resto volverá»; 8,3: «Pronto al saqueo, presto al botín»), pero que no han levantado la sospecha de alegoría, como en Oseas. Se llegó incluso a pensar en la posibilidad de que el Emmanuel hubiera sido hijo suyo.

Isaías es, sin duda, uno de los grandes literatos de la humanidad. Su lenguaje («consejo», «discernimiento», «inteligencia», «sabiduría») permite relacionarlo con los círculos sapienciales. Al menos, demuestra una educación cuidada, ataca la sabiduría de los políticos y describe al Mesías como sabio perfecto (11,1-5) [6].

[5] Algunos piensan que se trataba de una auténtica profetisa, como Hulda; otros creen que recibe el título por estar casada con el profeta. Totalmente absurda e injustificada parece la opinión de E. O. James, para quien «profetisa» equivaldría a prostituta sagrada.

[6] Esta es la tesis defendida por A. T. Anderson, *Was Isaiah a Scribe?*: JBL 79 (1960) 57-58; J. Fichter, *Jesaja unter den Weisen*, en *Gottes Weisheit* (Stuttgart 1965) 18-26; R. Martin-Achard, *Hommage à W. Vischer* (Montpellier 1960) 137-144; J. W. Whedbee, *Isaiah and Wisdom* (Neshville 1971).

Su estilo literario se caracteriza por la expresión enérgica, el gusto por el detalle (3,16ss) y la plasticidad de las imágenes[7]. Le gustan las antítesis (pequeñez humana-grandeza divina, paz-guerra, tinieblas-luz) y las asonancias (5,7; 10,16; 29,2.9; 30,16). Es clásica su descripción del estrépito invasor (5,26-30, cf. 17,12-14). En resumen, es dueño de singular maestría estilística, que le permite variar originalmente un tema; poeta de buen oído, amante de la brevedad y la concisión. En su predicación al pueblo sabe ser incisivo, con imágenes originales y escuetas, que sacuden por su inmediatez.

b) Isaías y su época histórica

Isaías es el primer profeta en el que es posible intentar una cronología de sus oráculos. El trabajo no carece de riesgos, pero permite comprender mejor la adaptación de la predicación profética a la histórica cambiante del pueblo.

• *Apunte histórico sobre la época de Isaías*

Su ministerio comenzó hacia el 740, «año de la muerte de Ozías (= Azarías)» (6,1) y vivió bajo «Ozías, Yotán, Acaz y Ezequías» (1,1) [8] Más tarde encontraremos un esquema que pretende representar la cronología de los oráculos considerados auténticos. Tratemos ahora de repasar los rasgos históricos más sobresalientes.

La figura del rey *Ozías* tuvo poca relevancia en la persona de Isaías, pues el profeta comenzó a predicar el año de la muerte del rey. Escasa importancia supuso también para el reino de Judá, a pesar de su relativamente largo reinado. Sucedió a su asesinado padre (2 Re 14,21), pero una «enfermedad en la piel» le obligó a encargar a su hijo Yotán los asuntos del reino (2 Re 15,5).

El reinado de *Yotán* coincidió con una época de relativa prosperidad. Isaías denunció con vigor desórdenes e injusticias. En sus relaciones internacionales rechazó las invitaciones de Razín de

[7] Véanse por ejemplo las expresiones siguientes: «enseña izada» (5,26; 18,3; 30,17; 31,9), «mano extendida» (1,25; 5,25; 9,11.16.20; 10,4; 19,16; 23,11; 31,9), «tempestad arrolladora» (28,2; 29,6; 30,27.28.30; 32,2), la «viña» cuidada y destruida (5), etc.

[8] Recordemos que esta misma lista de reyes se usa también en el encabezamiento del libro de Oseas, con la probable intención de señalar su contemporaneidad con Isaías.

Damasco para entrar en una coalición anti-asiria («Por entonces, empezó el Señor a mandar contra Judá a Razín, rey de Damasco y a Pecaj, hijo de Romelías», 2 Re 15,37).

Con la ascensión al trono de *Acaz* (734) estalla la crisis siro-efraimita. Para resistir el empuje asirio de Tiglat-Peleser III, Israel y Damasco promueven una coalición con Egipto. Coincidiendo con la opinión de Isaías, Acaz no entra en ella y sufre una invasión (Is 7). Aprovechando la coyuntura o instigado por los invasores [9], Edom se levanta en armas y recupera Eilat, mientras los filisteos irrumpen en el Negueb y en la Sefela. En tal situación Acaz, contra el consejo de Isaías, pide ayuda a los asirios (2 Re 16,7), quienes acuden inmediatamente: el 734 someten a los filisteos y cortan toda ayuda egipcia a la coalición; el 733 saquean Galilea y Transjordania, destruyendo las tres provincias asirias de Galaad, Meggiddo y Dor. Oseas de Israel asesina a Pecaj y logra salvar la situación, sometiéndose al imperio; el 732 cae Damasco, se ejecuta a Razín y sufren los arameos las consiguientes deportaciones.

Esta guerra fue un desastre importante también para Judá, tanto por los tributos que tuvo que pagar como por la destrucción que sufrió en todo el país y porque perdió definitivamente la rica zona minera de Edom (2 Re 16,5-6). Acaz tuvo que imponer una dura fiscalidad al pueblo y despojó el tesoro del templo (2 Re 16,8.17). Con esto no logró parar del todo la desintegración de las estructuras sociales que, aunque no llegó a los extremos de Israel, favorecía cada vez más la separación entre ricos y pobres (Am 6,1; Miq 1,5). Según Isaías, los ricos propietarios desposeían a los pobres por medios injustos (3,13-15; 5,1-7.8) y los jueces estaban corrompidos (1,21-23; 5,23; 10,1-4).

La guerra tuvo también consecuencias religiosas. Someterse a un poder como el asirio significaba convivir con su religión, admitir su culto (2 Re 16,10-18 menciona ciertas innovaciones en el templo). Probablemente Acaz tuvo que ofrecer sacrificios a los dioses asirios al presentarse ante el rey. Ciertamente se introdujeron prácticas y cultos paganos, supersticiones, modas extranjeras, entre las que sobresale el «hacer pasar al hijo por el fuego» (2 Re 16,3-4; cf. Is 2,6-8.20; 8,19; Miq 5,12-14). El fracaso de su misión provocó en Isaías una época de silencio (Is 8,16-20).

[9] 2 Re 16,6 (TM) confiesa la ayuda aramea. Las guerras con Edom han sido frecuentes en la época, según lo confirman 2 Re 14,7.22. Como trasfondo de la guerra siro-efraimita podría haber problemas territoriales (cf. Os 5,10).

En cuanto al rey *Ezequías*, se pueden distinguir dos etapas en su gobierno: mientras aceptó la dominación asiria y cuando intentó rebelarse. Tal vez, esta segunda época le mereció el elogio deuteronomista de 2 Re 18,3 por las reformas realizadas en el templo. Probablemente comenzó a reinar muy joven[10]. En la cronología que proponemos resulta lógica la distinción, generalmente aceptada, de dos etapas en su reinado: coinciden con su mayoría de edad y la consiguiente asunción efectiva del poder.

Mientras fue joven, coincidió con el reinado de Salmanasar V (724), y la sumisión le proporcionó cierta tranquilidad. No ocurrió así en el reino de Israel, en donde el rey Oseas aprovechó el momento en que Salmanasar sucedió a su padre Tiglat-Peleser III en el trono de Asur para rebelarse, es decir, para no pagar el tributo anual, y acercarse políticamente a Egipto. Pero Egipto no pudo ayudarle por estar dividido en cuatro reinos. Salmanasar atacó y, aunque Oseas le ofreció la rendición, fue hecho prisionero y Samaría cercada durante dos años. El año 722, murió Salmanasar y Sargón II destruyó Samaría, concluyendo así el reino de Israel o reino del Norte.

Poco después comenzaron los problemas para los asirios por otros lugares (como Asia Menor), entre ellos que destaca un ensayo de independencia de Babilonia que duró 12 años con Merodak-Baladán (2 Re 20,12; Is 39). Egipto se rehace bajo la dinastía XXV (714), y esto alienta rebeliones: Asdod y otras ciudades filisteas (713) invitaron a Judá a unirse a ellas contra el poder asirio. No parece que Ezequías se animara entonces[11].

Finalmente, cuando a Sargón le sucede Senaquerib (705), Ezequías cedió a las presiones. Coincidió con una época de inquietud en las fronteras del imperio. Un nuevo intento de Merodak-Baladán en Babilonia duró sólo 9 meses, pero ya empezaba el germen de lo que luego fue el imperio babilónico. Ezequías enfermó y sanó (Is 39; 2 Re 20,12-19: embajada a Babilonia). En Palestina y Siria

[10] Una de las posibles correcciones que haya que efectuar en los datos cronológicos del texto bíblico es precisamente la de 2 Re 18,2. Posiblemente no comenzó a reinar con 25, sino con 5 años de edad. La otra corrección, propuesta por Pavlovsky y Vogt, afecta a la duración del reinado de Acaz: no son 16 años, como dice 2 Re 16,2, sino 6 años. Con estas dos correcciones, los autores sostienen la exactitud de los datos bíblicos (cf. Apéndice).

[11] Is 18 parece ser la respuesta a la invitación, Is 20 expresa la opinión del profeta. Tal vez se rebeló, pero el hecho de que se librara de la expedición punitiva de Sargón II (el año 711) invita a suponer que no intervino.

se generalizaba la revuelta. Ezequías debió negociar con Egipto (Is 30,1-7; 31,1-3) y tal vez se convirtió en uno de los jefes de la rebelión (2 Re 18,8). El año 701 vino Senaquerib (2 Re 28,13-16) y conquistó casi todo el reino; sólo Jerusalén se mantenía. La matanza de Laquis fue tremenda[12]. El caso es que Ezequías se rindió y así pudo seguir gobernando, aunque sólo en Jerusalén, mientras el resto de Judá pasó a los filisteos. Jerusalén será vasallo de Asiria hasta la caída de Nínive y todo el país estaba plagado de cultos extranjeros (2 Re 23,4-10; Sof 1,4.6.8-9). Recordemos que, por no poder cambiar esta situación, el rey Manasés fue considerado pernicioso por el deuteronomista.

• *Nota sobre la reforma de Ezequías*

La reforma que emprendió Ezequías fue ante todo cultual y le mereció un gran elogio por parte del deuteronomista (2 Re 18,3-8). Estuvo propiciada sin duda por una serie de factores externos, como fueron la relativa recuperación de la unidad egipcia y un clima difuso en favor del alzamiento militar contra la potencia dominante. Este clima era patente en la región de Palestina, pero también en otras fronteras del imperio, lo que permitía ciertos cálculos optimistas sobre el éxito de la operación. Pero ciertamente influyeron también varios factores internos, que alimentaron el natural deseo de independencia. Entre ellos cabe señalar el deseo de reformar la línea política que conducía a un callejón económico y político sin salida, y el descontento religioso ante una tendencia paganizante que chocaba en el reino de Judá. Hay que añadir el influjo de la teología oficial sobre la monarquía, basada en 2 Sm 7. Del pacto de Yahvé con el rey se deducía que un rey pecador podía acarrear desgracias al reino. La actual humillación se ve, por lo tanto, como fruto del pecado del rey, sobre todo de la política «pro-asiria» de Acaz. Era propio de la época la esperanza en un rey mejor, ideal, con carisma para establecer un reinado de justicia y de paz.

[12] Esta campaña presenta muchas dificultades y es uno de los grandes problemas históricos Tal vez se narran en la Biblia dos incursiones distintas El relato base es 2 Re 18,14-16, paralelo a los anales asirios Comienza por Sidón y Tiro, luego baja a los filisteos y al final resisten Laquis y Jerusalen Otros relatos con divergencias son a) 2 Re 18,16-19,9a 37-38, b) 2 Re 19,9b-37; Is 37,9-36 Existen divergencias en la sucesion de los hechos· ultimátum de Senaquerib, rendicion de Ezequías, intervencion de Isaias, marcha de los asirios Se desconocen las circunstancias que impidieron la captura de Jerusalen

- *Los oráculos de Isaías en su cronología histórica*

Transcribimos a continuación un resumen de los datos que aportan A. Feuillet y G. Fohrer. Sólo se presentan los oráculos sobre los que existe un relativo acuerdo en torno a su autenticidad. Para completar el conjunto y compulsar otras opiniones, cf. Sicre [13] y Monloubou [14].

En el reinado de Yotán (cf. Is 1,1; 6,1; años 739-734), los oráculos de 2,1-22 (al menos, vv. 6-22); 6 (vocación); 1,2-3.10-31 (excepto vv. 18-20); 3,1-4,1 (excepto 3,10-11); 5,1-23; 10,1-4.

En el reinado de Acaz (y algo de Ezequías), hasta la caída de Samaría (años 734-722), los oráculos de 7; 8,1-17 (excepto vv. 9-10); 9,7-20 (poema de la «mano extendida»); 28,1-4; 5,25-30 («mano extendida» y «enseña izada»).

En la primera época de Ezequías, durante el reinado de Sargón II (722-705), encontramos oráculos en los que Isaías insiste en predicar la no confianza en Egipto: 18,1-7; 20,1-6; en otros, desaconseja la política de alianzas anti-asirias: 14,28-32; 18,1-7; 20,1-6; 28,7-22; 29,1-14; 30,8-17.

Durante la segunda época de Ezequías, coincidiendo con el reinado de Senaquerib (705 en adelante), Isaías vuelve a oponerse a la alianza con Egipto: 30,1-5; 31,1-3 (Ezequías entra en la alianza). Pertenecen a la época de la campaña de Senaquerib (¿una o dos invasiones?) los siguientes oráculos: 1,4-9; 10,5-15.27b-32; 14,24-27; 19,1-4.11-15; 22,1-14; 28,23-29; 29,15-16; 30,(15).6-7.27-33; 31,(1-3).4-9; 32,9-14. El contenido sustancial de estos oráculos puede resumirse en unas pocas afirmaciones: para Isaías la invasión es castigo del pecado de Judá. El imperio asirio se enorgullece y no comprende que es sólo instrumento en manos del Señor. Pero Sión subsistirá.

3. *El libro de Isaías (1-39): división y contenido*

Esta cuestión no ha merecido discusión especial, si bien cada autor ha descubierto la organización del conjunto según sus propios criterios. Nos parece suficientemente razonable la división que propone A. Feuillet, quien distribuye el conjunto en tres gran-

[13] En Alonso / Sicre, *Profetas* I, 103-109.
[14] Cf. Cazelles, *Introducción*, 421-426.

des secciones, con los oráculos contra las naciones ocupando el espacio central [15].

a) *Is 1-12: oráculos contra Judá y Jerusalén*

En esta sección se distinguen dos partes, además del prólogo a todo el libro (1) y un salmo conclusivo de la sección (12): los cc. 2-5 contienen el anuncio de juicio a Judá y Jerusalén, mientras que 6-11 están centrados en el «memorial» de Isaías (6,1-9,6).

Is 2 tiene una introducción propia (2,1) que confiere una cierta independencia literaria a Is 1. El problema suele encontrarse en el c. 6: a pesar de su introducción histórica propia, algunos suelen relacionarlo con los capítulos anteriores, entre otras razones por su separación temática respecto a Is 7. Estos autores proponen leerlo entre los cc. 1 y 2. Otros lo relacionan con los cc. siguientes. Esta última solución parece preferible por evitar la transposición mencionada y porque cabe entenderlo como introducción al «memorial» de Isaías, cuyo tema se centraría en la salvación del resto y el anuncio del Emmanuel. No se suele ver un principio organizador en Is 9,7-12,6 [16].

b) *Is 13-23: oráculos contra las naciones*

En este conjunto se utiliza la palabra *massá* como término técnico de «oráculo». La colección tiene un apéndice (cc. 22-23) dedicado a Jerusalén, a su intendente Sobna y a Tiro. De nuevo vuelve a aparecer un oráculo contra el pueblo elegido, al final de una sección contra los demás pueblos.

Los cc. 24-27 forman un conjunto especial. Tras haber asistido al juicio de las naciones, se añaden con naturalidad unos capítulos escatológicos sobre el juicio universal.

c) *Is 28-35: oráculos contra Judá*

Se trata de una colección de oráculos dirigidos contra Judá, pero algo más tardíos que los de la primera sección, aunque anteriores en su conjunto a la campaña de Senaquerib. En ellos se

[15] Esta división es clásica también en los otros dos profetas mayores (para Jeremías vale la versión griega de LXX).

[16] Más adelante nos basaremos en la estructuración de Rémy Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaïe* (Roma 1973) 28-60.

pueden distinguir una sección de seis maldiciones sucesivas contra Samaría (28,1), Jerusalén (29,1), la alianza con Egipto (29,15; 30,1; 31,1) y Asiria (33,1), y una especie de epílogo formado por los cc. 34-35. Son unos capítulos escatológicos atribuidos al segundo Isaías.

Los cc. 36-39 forman un conjunto narrativo, paralelo a 2 Re 18-20, y han sido añadidos posteriormente como apéndice histórico.

4. Lectura de algunos textos de Isaías

En este apartado nos vamos a detener únicamente en los 12 primeros capítulos, con la intención de centrarnos especialmente en el oráculo del Emmanuel. Seguiremos fundamentalmente la estructuración que presenta Remy Lack[17], pues subraya magistralmente la dinámica que atraviesa toda la sección. La tarea de presentar la estructuración de un texto no se reduce a dividirlo en secciones, basándose en criterios diacrónicos o meramente temáticos. Fundamentalmente consiste en recoger la articulación literaria del contenido del texto, con su dinámica y desarrollo. Estos capítulos, además, constituyen un bagaje suficiente para iniciarse en la comprensión de la teología de Isaías.

a) *Estructura general de Is 1,1-12,6*

Se trata de la primera parte del libro. Está bien delimitada por la sección de los oráculos contra las naciones. Comienza con un prólogo (c. 1) y concluye con un himno a modo de doxología (c. 12). Fundamentalmente está dividida en 3 subsecciones:

- *1,2-5,24: anuncio y motivación global del juicio*

En esta primera sección descubrimos una *acusación*: «Israel no conoce, mi pueblo no recapacita» (1,2-3); le sigue un *reproche*, que comienza con un «Ay», porque «han abandonado al Señor, han despreciado al Santo...» (1,4). Casi literalmente volvemos a encontrar la misma frase en 5,24, en un contexto de lamentaciones o Ayes (5,8.11.18.20.21.22). Esta inclusión marca los límites de una posible sección literaria. La estructura de su contenido pondría de

[17] Cf nota anterior

manifiesto la dinámica interna de la misma, pero se trata de un estudio que no vamos a realizar. Nos remitimos a la obra de Rémy Lack, ya mencionada.

En el interior de esta sección encontramos otra unidad menor, cuyo espacio textual está marcado por las perícopas 2,2-5 y 4,2-6: ambas se alinean en un mismo espacio imaginativo (Jerusalén) y en parecido tiempo político (futuro), con imágenes que dan la clave de interpretación del tiempo intermedio (2,6-4,1), caracterizado por el esquema de oposición lleno-vacío y el simbolismo alto-bajo. Esta unidad menor da consistencia a la sección.

- *5,26-9,6: primera realización del juicio*

Con la invasión siro-efraimita se descubre una primera realización del juicio. Se ofrecen tres o cuatro signos de liberación gratuita: Emmanuel, los dos hijos de Isaías y, se podría añadir, la instrucción o testimonio escrito que deja Isaías.

Esta sección está enmarcada en el poema de la «mano alzada». En efecto, Is 5,25 continúa en 9,7 conformando un poema en el que se repite el estribillo «Con todo eso no se aplaca su ira, sigue extendida su mano», de modo que la sección presente está inserta en él.

La dinámica de esta sección comienza con un momento tenebroso, provocado por una invasión que se produce al izarse una enseña (5,26) y concluye con la paz mesiánica, instaurada por el niño recién nacido.

También en el interior de la sección se descubre una unidad interna, compuesta por (6).7,1-8,21. Con límites discutidos por los exegetas, a esta unidad se le suele denominar con el nombre de «Libro del Emmanuel». La vocación del profeta sería como el prólogo de un díptico formado por los cc. 7 y 8, con notables similitudes de vocabulario e imágenes. En ambos capítulos se invita a no temer, porque no sucederá el proyecto del enemigo:

7,4	«No temas»	8,12	«no temáis»
7,7	«No se cumplirá»	8,10	«No se cumplirán, fracasarán»
7,5	«Traman tu ruina»	8,10	«Hacer planes»

y en ambos hay una señal del Señor:

7,11	«Pide una señal»	8,18	«signos y presagios».

En ambos capítulos el futuro se mide en verticalidad:

7,11	«en lo hondo.. lo alto»	8,22	«a lo alto... la tierra»

Sobre todo, en ambos capítulos se menciona al Emmanuel:

7,14	Emmanuel	8,8.10b	Emmanuel.

• *(5,25); 9,7-11,16.(12): segunda realización del juicio*

La desconfianza durante la guerra anterior acarrea una invasión mayor (asiria), con rasgos mucho más simbólicos, tono distinto casi escatológico y referencias menos claras al presente [18].

La invasión es convocada por la «mano alzada» del Señor (9,7), sustituyendo a la enseña de 5,25. Al final, todo cambiará, cuando la nueva enseña izada definitivamente (11,12), una vez implantada la justicia del vástago de Jesé (11,3-5) y su paz (11,7-9), reúna y congregue a los dispersos y divididos.

b) Detalle de algunos textos

• *Primera sección: Is 1,1-5,24*

– *Is 1*

El conjunto del capítulo constituye un sumario e introducción a todo el libro, casi una miniatura del mismo. Está íntimamente relacionado con todas las secciones. En efecto, ya hemos comentado la inclusión que forma con los cc. 65-66 y con 5,24 [19]. Pero además todo él está literariamente encerrado en una inclusión, cuyos rasgos más sobresalientes son los verbos «rebelar» (v. 2), «pecar» y «abandonar» (v. 4), repetidos en v. 28.

Examinemos la sección compuesta por *1,2-9*. En los vv. 1,2-3 se convoca a cielos y tierra para testimoniar contra Israel. Vamos a acudir a un juicio. Ellos son testigos de la fidelidad a las leyes divinas, mientras que la ignorancia del pueblo hace que el buey y el asno releguen a Israel. Por cierto, el pecado de Israel se atribuye más a «cortedad» (cf. 5,20) que a «criminalidad» (3,5).

En 1,4-9 se mencionan castigos pasados, no amenazas para el futuro. En este sentido, no parecen encajar del todo en el capítulo; su inserción en este lugar responde más bien al esquema teológico: pecado-castigo-conversión (o destrucción). En el v. 4 conviene notar que las cuatro denominaciones siguen un orden creciente de

[18] Cf., p. ej., la referencia al niño (11,8), comparada con 9,5.

[19] Para la inclusión con los cc. 65-66, cf. más arriba la nota 4 de este capítulo. Para la inclusión con 5,24, cf. lo dicho en este mismo capítulo bajo el epígrafe «Estructura general».

intimidad (gente, pueblo, raza, hijo), al tiempo que los cuatro calificativos van en orden creciente de malicia (pecadores, cargados de culpa, malvados, degenerados). La corrupción tiene consecuencias externas: en el cuerpo, infección (vv. 56) [20]; en el ambiente, contaminación de tierra, ciudades y campos (v. 7); en Sión se realiza el culmen de la exteriorización (v. 8). Es desolación, sí; pero al mismo tiempo evoca el tema del cobijo [21], lo que la relaciona con la imagen del «resto». Ahora está sitiada, rodeada. Su antítesis será la Sión establecida sobre campo verde y glorioso (4,2-6).

En *1,10-20* se trata, evidentemente de un oráculo distinto, pero la unión con el anterior está muy marcada. Sodoma y Gomorra hacen el oficio de «palabras clave» que entrelazan a ambos; comienzan los dos por los mismos imperativos (vv. 2.10); se puede señalar, además, una doble unión temática: a) Israel no es más que pecado (vv. 4-9), pero es diferente a Sodoma, porque el Señor ha dejado un resto. Si su pueblo se asemeja al de Sodoma con razón (vv. 4-9.10), se le avisa que tiene que «abandonar» el camino de perdición emprendido (vv. 10-15) y tomar el de la salvación (vv. 16-17). Si aprovecha la ocasión, escapará a la destrucción (vv. 18-20). b) A la infección de 1,5-6 corresponde la purificación, también con consecuencias externas (v. 19). La alternativa pasa por la decisión humana: «Si sabéis obedecer... si rehusáis».

En cuanto al tema «culto»-«justicia», este oráculo es comparable con varios de los oráculos de Amós (cf., p. ej., Am 15,18-27. Cf. también 1 Sm 15,20; Os 6,6). El mensaje del oráculo es muy claro y literariamente centra la atención en las «manos»: llenas de ofrendas, se extienden en la súplica, pero el Señor aparta la vista, porque están llenas de sangre.

Una nueva unidad es la formada por *1,21-26*. Al pleno de la justicia (v. 21) ha sucedido el pleno de los asesinos (vv. 22-23). Al comparar con 1,17, se descubre que ésta es la purificación exigida, no la cultual, una purificación que se realizará por extracción o separación (v. 25). El castigo pretende que reine la justicia. Esta afirmación se confirma en la estructura concéntrica que configura el oráculo: el centro formal del oráculo lo ocupa la afirmación «No defienden al huérfano, no se encargan de la causa de la viuda». En

[20] Conviene tener en cuenta que se trata de un castigo infligido por el pecado y que concluye con muestras de cariño por parte del Señor: «...heridas no vendadas, ni aliviadas con ungüento».

[21] El tema del cobijo domina en Is 24-27; 28-32 y 36-39.

la primera parte, como corresponde al tono acusatorio, predomina la indicación de segunda persona (tu plata, tu vino, tus jefes), mientras que en la segunda parte el pronombre personal de primera persona en los verbos y en los adjetivos resalta el ambiente de amenaza (mis adversarios, mis enemigos, mi mano). Su estructura podría visualizarse del siguiente modo:

Villa Fiel
derecho-justicia
(se ha vuelto) escoria
amigos, corren tras
No defienden al huérfano... viuda
adversarios, enemigos
volver la mano, escoria
jueces-consejeros
Villa Fiel.

La especificidad de este oráculo radica en la sorpresa del final, pues el esperado castigo parece más bien una promesa de mejora.

Con *1,27-31* el redactor pretende cerrar el capítulo primero, retomando el tema del comienzo (vv. 2-4). Ya a partir del v. 25 estábamos en tiempo futuro. La alternativa de los vv. 19-20 no está en saber si habrá juicio o no, sino en la separación de los justos y de los injustos. Los que rehúsan cambiar de conducta (v. 20), escuchan hoy su condena futura y entre ellos están los destinatarios actuales.

— *Is 2,1-4,6*

Estudiemos en primer lugar la sección formada por *2,1-5*. Y comenzamos por una observación más amplia. Si no todo el capítulo, al menos 2,6-22 constituye el que se considera oráculo más antiguo que poseemos de Isaías. Pronunciado en tiempo de Yotán, va dirigido contra el orgullo y la idolatría que provocan en Judá el aflujo de riquezas y el comercio (2,7).

Pero la cuestión capital de los primeros versículos es el problema de su autenticidad. Se encuentran casi al pie de la letra en Miq 4,1-5, y el famoso refrán «De las espadas forjarán arados, de las lanzas podaderas» tiene su réplica en Jl 4,10. Feuillet recoge las variadas opiniones de los autores: hay quienes defienden la paternidad de Isaías (Delitzsch, Knabenbauer, Feuillet), quienes se la otorgan a Miqueas (Duhm, Schmidt, Procksch, Sellin) y quienes

piensan que ambos lo copian de otro lugar común (Rosenmüller, Condamin); no faltan tampoco quienes defienden que se trata de un texto postexílico (Stade, Cheyne, Marti, Auvray).

A favor de la autenticidad, Feuillet aporta las siguientes razones: a) el parentesco de estos versículos con Is 11,1-9; 32,1-5.15-20; b) su universalismo le parece más explicable en el caso de Isaías, por su formación sapiencial y política; c) Miqueas ha tomado sin duda varios textos de Isaías; así, Miq 5,2 de Is 7,14; Miq 5,4 de Is 9,5; Miq 5,9-12 de Is 2,6-7; d) la importancia que se atribuye a la colina de Sión y a su santuario es más acorde con las preocupaciones dominantes en Isaías, como si hubiera pretendido armonizar las tradiciones del templo con las promesas patriarcales (pueblo numeroso, bendición de los pueblos, Gn 12,3).

En 2,6-22 nos encontramos, según Duhm, ante «el peor conservado de todos los oráculos del libro». Para Wildberger está formado por cuatro unidades (v. 6; vv. 7-9a [18]; vv. 12-17 y v. 19)[22], con dos temas dominantes: la superstición de Judá (vv. 6-11.18-21) y el Día del Señor que se abate sobre el orgullo humano. Ambos temas se implican mutuamente, pues la rivalidad que atenta contra la trascendencia de Dios es doble: los ídolos y el orgullo humano; y ambos con raíz única: la posesividad del hombre, que se encaracola sobre sí mismo y sus cosas hasta la idolatría, mientras imagina que crece.

Los vv. 6-11 describen el universo replegado sobre sí mismo, postrado ante los ídolos fabricados. El hombre, expulsado de su medio natural (3 veces «país» en los vv. 7-8), va a las rocas, humillado bajo la tierra; el orgullo acaba en el polvo, en lo infrahumano, y toda civilización desaparece. Sólo Dios se muestra terrible y majestuoso, ensalzado sobre el hombre humillado.

Los vv. 12-19 van a la raíz del mal y forman un poema eminentemente simbólico en su movimiento: parte de símbolos de grandeza externos al hombre (cedros, encinas, montes, colinas); niveladas las alturas, se enorgullece de sus obras (murallas, naves); tras contemplar la caída de lo que ha producido, le toca al hombre mismo.

En los vv. 20-22 se describe la humillación humana, ese vaciamiento que está en contraposición con la plenitud inicial (vv. 6-8),

[22] En su opinión, los vv. 10-11 son variantes de 17-19.21, mientras que los vv. 20-22 constituyen una reinterpretación del v. 19. En la redacción final, los vv. 11-12 forman el estribillo que se repite en los vv. 17-18.

ficticia. El v. 22 recuerda a Gn 2,7 (Adán, soplo) por el retorno del hombre al polvo. El glosista ha visto una similitud entre la imagen del orgulloso relegado al polvo ante la majestad de Dios y aquel Adán, a quien su pecado de orgullo destina a volver al polvo de donde salió (Gn 3,19). Como Adán, el orgulloso se esconde y entierra por temor a Dios (Gn 3,10; Is 2,10.19.21).

Comparemos ahora *2,1-5* y *4,2-6*. En los dos extremos de este espacio textual las dos perícopas definen un espacio geográfico (Sión, Jerusalén, Casa del Señor) y un tiempo (cf. 2,2: «Al final de los tiempos»; 4,2: «Aquel día...»). Estas dos perícopas, además de la noción de «día», comparten el simbolismo alto/bajo. La montaña es altura y centro; en cuanto altura, es símbolo natural de trascendencia; centro, en cuanto manifestación teofánica del Señor. Como altura, prepara la lectura de vv. 6-22; como centro, atrae a los pueblos que buscan al Señor y su paz (Is 11).

Todo el espacio intermedio hay que leerlo en la doble clave de verticalidad (alto/bajo) y de lleno/vacío. Hemos visto la sensación de acumulación y el orgullo vertical en 2,6-22. Comienza el despojo en 3,1: «Mirad... el Señor aparta»; continúa por todo el capítulo, alcanza a las mujeres y culmina en el vacío de hombres (3,25-4,1). Es el juicio de Dios por la injusticia (vv. 14-15).

– *Is 5,1-24*

El canto de la viña (5,1-7) y una serie de «Ayes» concluyen la sección. El género «canto» se repite en Isaías (27,2-5). La canción consiste fundamentalmente en una parábola que se interpreta en el v. 7 [23]. La imagen ha tenido éxito en el AT (Os 10,1; Is 27,2-5; Ez 15,1-8; 19,10-14; Jr 2,21; 5,10; 6,9; 12,10; Sal 80,9-19; Dt 32,32; Sab 24,17) y en el NT (Mt 20,1-15; 21,33-41; Jn 15,1-8). La serie de «Ayes», leídos seguidos, conforman un diseño de la sociedad injusta de la época. Literariamente recogen el estribillo del c. 2 (5,15; 2,11.17) y la acusación inicial del libro (5,24b; 1,1-4).

• *Segunda sección: Is 5,26-9,6*

Conviene tener en cuenta toda esta segunda sección para colocar en su contexto el oráculo del Emmanuel. Ya hemos comentado

[23] Como ejercicio, sirve la lectura del artículo de Daniel Lys, mencionado en la bibliografía del capítulo.

que el poema de la «mano extendida» envuelve al conjunto, así como el de la «enseña izada» que atrae a los pueblos invasores. También hemos aludido al hecho de que ambos signos cambian al final de sentido (11,10: la cepa de Jesé, enseña de las naciones; 11,11: «tenderá otra vez su mano»). El conjunto de la sección comprende también una transformación en su interior: las tinieblas iniciales (5,30) se convierten en luz (9,1-6); las tinieblas eran la imagen poética de la invasión (5,26ss) y la luz se produce por la opresión que se retira y el niño que ha nacido (9,1-6).

– *Is 5,26-30: invasión asiria*

El comienzo está marcado por la invasión, que provoca una enseña levantada por el Señor. El oráculo es famoso por su sonoridad, ritmo y concisión: el trote de los caballos, la polvareda que levantan y el estruendo que producen, así como velocidad de su movimiento, quedan patentes en la lectura del mismo. Se provoca un oscurecimiento del horizonte de esperanza para el pueblo. En este momento es enviado Isaías a su pueblo con un mensaje de confianza, en el que deben apoyarse.

– *Is 6: vocación del profeta*

Con una introducción histórica se inicia el relato de la vocación de Isaías, cuya primera característica consiste en ser presentada en el contexto de una visión [24]. En ella destaca la majestuosidad de Dios, sentado en su trono, rodeado de sus ministros y cubriendo el templo con la orla de su manto. Los serafines cantan su majestad y su gloria, que llena la tierra. Es la visión celeste que reproduce el arca y que Ezequiel desarrollará prolijamente (Ez 1.10) cuando explique que el arca abandona el templo. La objeción que el profeta aduce sobre su impureza pone en mayor relieve la santidad de Dios y su poder de purificación.

Se discute si Is 6 constituye un relato de vocación o de misión. Contiene todos los elementos de los relatos de vocación, pero bien podría referirse a una misión concreta. El tema no altera sustancialmente la dificultad del capítulo, que se encuentra en los vv.

[24] Así se evoca también en 1,1 y en 2,1 de modo que para distinguir al Isaías del s. VIII se ha utilizado también el apelativo de «vidente». El hecho de que la visión se sitúe en el templo ha hecho suponer a C. R. Noth (IDB III, 731-744) alguna relación de Isaías con el templo.

9-10) la obcecación del pueblo, provocada por el Señor, propone un problema teológico notable[25]. Lo trataremos más adelante. Baste aquí señalar que la tradición que contiene la visión del trono de Dios suele ir acompañada de un tema relacionado con el engaño (1 Re 22,19-23; Job 1-2).

Is 7,1-8,23a: oráculo del Emmanuel

La interpretación que Mt 1,22-23 hace de Is 7,10ss conduce, al menos, a dos seguridades que han dado pie a grandes conflictos históricos. La primera seguridad que ofrece Mateo es que el oráculo del Emmanuel es un oráculo de salvación; la segunda cosa clara en el evangelista es que la señal ofrecida la constituye el nacimiento virginal. ¿Es exactamente esto lo que dice Isaías? La historia de la interpretación de Isaías conoce demasiados cortocircuitos que han unido con el cable de la identificación la mente de Isaías y la de Mateo, olvidando que la afirmación de Mateo es una confesión de fe y no una afirmación exegética. Afirmar el cumplimiento no es nunca afirmación de evidencia, sino confesión de aceptación. Recordemos que ni Jesús gozó la prerrogativa de la unanimidad en afirmaciones de este tipo. Mateo puede con todo derecho afirmar que en el nacimiento virginal de Jesús se cumple el oráculo de Isaías, sin que Isaías imaginase ni por un momento semejante cumplimiento tan pleno, ya que, por una parte, no tenía la fe de Mateo y, por otra, su señal debía ser relevante también en su época.

De hecho, ninguna de las dos seguridades de Mateo es evidente en el texto del profeta del siglo VIII. Efectivamente, no es claro a primera vista ni que se trate de un oráculo de salvación ni que el signo ofrecido sea un nacimiento virginal. Estudiemos ambos puntos.

En cuanto a lo primero, ¿es el oráculo de Isaías oráculo de juicio o de salvación? A favor de la primera opción juegan los elementos siguientes: a) el contexto amenazador de los vv. 18-25; b) el tono de discusión del oráculo mismo, resaltado en la oposición «tu Dios» (7,11) – «mi Dios» (7,13) y en el hecho de que la expresión «por eso» (7,14) suele ser introducción de castigo; c) el «requesón y la miel», dieta del Emmanuel, tal vez sea un buen alimento para nómadas, pero no es el normal en la tierra prometida (cf. v. 22); d) el nombre mismo del Emmanuel equivale a un grito de socorro en

[25] Para los problemas técnicos y de traducción, cf. el artículo de J. Alonso citado en la bibliografía a este capítulo.

situación de desastre (cf. 8,8, donde equivale a una ayuda (¡!)); e) finalmente, en 7,17 la glosa «el rey de Asiria» apoya la lectura de un desastre como no se ha conocido desde el cisma.

A favor de la interpretación salvífica se pueden aducir también algunos datos: a) si en 7,17 eliminamos la mencionada glosa, cabe la interpretación positiva de la reunificación; b) la tierra prometida se ha caracterizado por ser tierra «que mana leche y miel», con lo que la dieta del Emmanuel es buena; además, el requesón, elaborado con hierbas aromáticas, era uno de los dones ofrecidos a los dioses babilónicos; c) la expresión «por eso» puede introducir también una promesa (cf. Os 2,16; Jr 16,14-15); d) en pasajes de anunciación (cf. p. ej. Gn 16,11; 17,19; Jue 13,3-5) el nacimiento de un hijo es señal de bendición; e) que «Dios esté con nosotros» es también señal de bendición (cf. Sal 46,8.12; 1 Re 8,57).

En cuanto al contenido de la señal ofrecida por Isaías, lo primero que se pone en duda es la correspondencia de la palabra hebrea *almah* con la griega *parthenos*, tal como traduce LXX y como usa Mateo. Si así fuera, el nacimiento virginal sería el signo. Pero de ello no hay rastro, como se verá más adelante. En todo el contexto, como veremos, «el hijo» juega un papel importante, de modo que su nacimiento pudiera ser por sí sólo la señal esperada.

Entremos ya directamente al texto, comenzando por la unidad *7,1-9*. Narra el primer encuentro entre Acaz y el profeta en un momento histórico importante: Acaz, hijo de Yotán, hijo de Ozías (v. 1) y Pecaj, hijo de Romelías, tienen como candidato al trono de Judá a un hijo de Tabeel (v. 6), poniendo en peligro la dinastía davídica. Isaías se presenta con su hijo (v. 3) a predicar tranquilidad y calma: «Un resto volverá» es señal positiva de una promesa absoluta: «no se cumplirá, ni sucederá» (v. 7), y a la vez una amenaza condicional: «si no creéis, no subsistiréis» (v. 9b). El oráculo del Señor es tajante y lapidario: cada cabeza en su sitio. Si los enemigos se oponen a la promesa que el Señor hizo a David (cf. 2 Sm 7), se convierten en contrapunto de la doble elección: Jerusalén, como capital de Judá; el heredero de David, como capitán de Jerusalén. Todo nos está indicando que se trata de tradiciones del Sur, es decir, de Judá.

En *7,10-16* se presenta una nueva entrevista con Acaz (se supone la presencia del profeta), quizás en la corte, pues a partir del v. 13 se habla en plural. Se ofrece una señal que Acaz rechaza por razones religiosas (cf. Dt 6,16). La dura reacción (¿del profeta?) se comprende, si suponemos que el rey acaba de inmolar a su hijo (2

Re 16,3) para verse libre de la invasión, o que ha pedido ayuda al rey asirio (2 Re 16,7). La polémica está servida y habrá que explicarla, sin rebajar su fuerza.

7,17.18-25 componen una serie de oráculos. El v. 17 es la conclusión de lo anterior o la introducción de cuatro oráculos sobre «aquel día» que será como no se ha conocido desde la separación entre el reino del Norte y el del Sur. ¿Salvación o amenaza? Los oráculos siguientes ofrecen pocas vías para la esperanza cuando acabe la guerra. Si los cuatro oráculos se refieren a la invasión asiria [26], quizás aluda a «días de dolor» por la caída del reino de Samaría. El primero (vv. 18-19) anuncia una invasión, provocada por el Señor, numerosa como tábanos. Para el segundo (v. 20) conviene recordar la gravedad de la ofensa que supone un normal afeitado (cf. 2 Sm 10,1-5). Aunque la expresión «cabeza y pies» puede tener el significado de «totalmente», podría también aludir a «jefes y soldados» (en 7,8 «cabeza» equivale a «jefe» cuatro veces, aunque se traduzca por «capitán» o «capital»). El tercer oráculo (vv. 21-22) es el de interpretación más dudosa. Explica la dieta de 7,15 como salvación de un «resto»: o bien se subraya su pequeñez o bien que es sujeto de bendición posterior. El cuarto oráculo (vv. 23-25) constituye el cumplimiento de lo anunciado en 5,1ss La invasión provocará carencia de hombres (cf. 3,25-4,1) y las zarzas invadirán los campos. En resumen, casi inconscientemente estamos ya hablando de la invasión asiria.

8,1-4 presenta una nueva señal, escrita en tabla grande con caracteres legibles. Se trata de otro hijo de Isaías. El nombre del niño subraya la presteza de Asiria para invadir. El tiempo indicado es breve: «antes de que aprenda a decir papá, mamá».

El enlace de *8,5-10* con lo anterior es parecido al encontrado en 7,10: «de nuevo», «otra vez». Estas dos unidades son para Isaías; no se menciona a Acaz. Sorprende que la forma oracular clásica (acusación con motivos y sentencia) tenga aquí un inesperado desenlace de salvación. Las dos partes (vv. 5-8 y 9-10) se unen en la mención final del Emmanuel. ¿De qué enemigo se trata? En apoyo de Asiria se puede aducir el río caudaloso (Eufrates), la lejanía (v. 9; cf. 5,26) y la glosa del v. 7. A favor de los invasores siro-efraimitas se aporta la mención del plural «pueblos» (v. 9), la relación del

[26] Es lo probable, por las alusiones sobre la procedencia de los tábanos y por ser «navaja alquilada al otro lado del Eufrates».

v. 10 con 7,7b y el horizonte histórico del Emmanuel. El término «ala» (v. 8; en NBE se traduce «borde») no es término militar, sino que indica protección divina (Sal 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4), en paralelismo con Is 31,5. En tal caso, sería mejor traducir el v. 8b como adversativa: «Pero entonces, se extenderán sus alas...». Emmanuel es el grito de angustia cuando el agua llega al cuello o el de admiración por la salvación milagrosa. En el v. 10, ese nombre explica la razón de la victoria.

El conjunto *8,11-20* consta de dos piezas autobiográficas con unidad temática: el profeta se aleja del pueblo; ha fracasado con los grandes y los pequeños (vv. 11-15), y se encierra en la soledad. Su testimonio lo guarda sellado como signo para cuando se cumpla: ocurrirá. Los planes de los invasores fracasarán, pero el plan de Dios se cumplirá, aunque la obstinación (recordemos 6,9-10) haga aparecer lo contrario. Testimonio del cumplimiento será Isaías, sus hijos y el escrito que sella, algo opuesto a las consultas supersticiosas a espíritus y adivinos.

En resumen, los capítulos 7 y 8 constan fundamentalmente de tres secciones cada uno: las dos primeras formalmente unidas entre sí; la tercera recoge el fracaso. Cada capítulo comienza con un signo, que se expresa en el nombre de los hijos del profeta, y sigue con la mención del Emmanuel. La estructura podría representarse así:

7,1-7	hijo de Isaías	8,1-4
7,10-16	mención del Emmanuel	8,5-10
7,17-26	conclusión	8,11-20.

Los versos *8,21-23a* son un tanto perturbadores por su dificultad de traducción, por su referente histórico y por su colocación.

– Is 8,23b-9,6: escena final de la sección

Explosión de luz y alegría, porque señala el final de la opresión y del poderío militar asirio. El niño que ha nacido abre el futuro de una nueva época.

• *Tercera sección: Is 9,7-12,6*

A partir de 9,7 el tono es distinto, la referencia al presente menos clara y el niño de 11,8 (renuevo de Jesé) futuro. Al final el niño será la enseña izada para las naciones (11,1.12).

c) *Interpretación de la profecía del Emmanuel*

En la lectura de la «segunda sección» hemos expuesto los problemas más importantes que presenta la perícopa [27]. Allí hemos visto la importancia temática del «hijo» en toda la sección, así como la salvación «in extremis» que opera la evocación del nombre «Emmanuel» (8,8.10). Es obligado, por consiguiente, buscar una interpretación que explique coherentemente y a la vez el tono polémico del oráculo y la salvación que opera. Que el nacimiento virginal era la señal ofrecida por Isaías, lo defendieron al principio los cristianos, lectores del evangelio de Mateo. A ello se opusieron con fuerza los judíos [28]. Hoy día la discusión no es confesional, sino filológica.

- *Etimología de almâ*

Se ha pretendido explicar el origen filológico a partir de la raíz *ʿlm*, «esconder». Así, san Jerónimo pretende que la *almâ* es «una virgen joven, escondida a los ojos de varón». Hoy día se asume que proviene de otra raíz idéntica *ʿlm*, cuyo origen está en el protosemítico *glm* y que en hebreo no se caracteriza por un verbo, sino por substantivos derivados, uno de los cuales sería *almâ*. El significado de esta raíz en las lenguas semitas coincide con «ser fuerte», «ser sexualmente adulto», válido para personas o animales. En masculino se interpreta como «hombre joven», «viril», a veces «esclavo»; consiguientemente el femenino sería equivalente a «mujer núbil», joven, todavía no madre, pero capaz de serlo. Esto afirmaría la etimología.

- *Uso de almâ en el AT*

En el AT se utiliza el sustantivo 2 veces en singular masculino (1 Sm 17,56; 20,22), referido una vez a David (va a luchar contra Goliat) y otra al siervo de Jonatán; 5 veces en femenino plural (Sal 46,1; 68,26; Cant 1,3; 6,8; 1 Cr 15,20) con duda de si merecen el nombre por sus capacidades musicales o por ser empleadas de palacio; y 4 veces en singular (Gn 24,43; Ex 2,8; Is 7,14; Prov 30,19).

[27] Hay muchos más, alguno ya insinuado, como el valor positivo o negativo de la dieta, su duración («hasta que sepa» o «para que sepa», v. 14) e incluso el plazo del asedio (v. 16). Destacan la imprecisión del sujeto que impondrá el nombre al niño y el significado de *almah*.

[28] Justino y Trifón mantuvieron una discusión sobre el tema. Aquila tradujo el vocablo hebreo por *neanis*, «joven».

En Gn 24,43 se traduce también *almâ* al griego por *parthenos*, pero en este momento no se pretende afirmar la virginidad de Rebeca. Cuando ésa es la intención y expresamente se dice que «no conoce varón», el griego *parthenos* traduce de manera natural la palabra hebrea *betûlâ*.

En Ex 2,8 se refiere a la hermana de Moisés, de quien no se pretende afirmar la virginidad, sino la juventud. Tal vez se pueda recordar que en Ex 15,20 esta hermana tiene nombre, María, y canta. El uso de *ʾalmâ* en Prov 30,19 no subraya precisamente la virginidad.

• *Uso cananeo del término*

De entre los datos conocidos, un texto fenicio [29] atribuye a las *alamôt* funciones cultuales (tal vez ritos de fertilidad) con derecho a retribución. Otro texto ugarítico [30], publicado ya en 1936, reproduce al pie de la letra, cinco siglos antes, el texto de Is 7,14: *hd glmt tld b...*, cuya traducción es: «He aquí que la joven va a dar a luz un hijo». Se trata de la lógica consecuencia del amor de Nikkal con el dios Yarhu; las Kotarate deben ayudar en el parto.

• *Propuesta de interpretación*

El último texto tiene un gran valor para apoyar la tesis de que Isaías anuncia al rey el nacimiento de un hijo suyo. La madre será la *almâ*, título antiguo con reminiscencias míticas, aplicado a la reina o jefa de las concubinas. En un momento de crisis para la dinastía davídica, el nacimiento de un hijo al rey y la promesa de que ocupará el trono es señal suficiente de futuro y esperanza. El hecho de que la sucesión será en breve, es mal anuncio para el rey. De hecho, si la cronología que ofrecemos es correcta, Ezequías sucedió a Acaz cuando tenía cinco años de edad y fue engendrado poco antes de la guerra siro-efraimita [31].

[29] KTU 1.3.III,8; G. del Olmo, *Mitos y leyendas de Canaán* (Madrid 1981) 183.

[30] KTU 1.24,7; G. del Olmo, *o. c.*, 458.

[31] Por supuesto, la interpretación que de este texto hace el evangelio de Mateo debe fundamentarse en otros presupuestos. La discusión sobre este punto ha sido muy amplia y algunos de los trabajos sobre el tema pueden consultarse en la bibliografía complementaria a este capítulo. En ellos se encontrará más bibliografía.

4. *Teología de Isaías*

a) Sistematizaciones

Resulta casi imposible resumir en unos pocos conceptos el pensamiento teológico de Isaías, no porque carezca de coherencia, sino porque en su sencillez tiene múltiples ramificaciones posibles. Todo arranca de la trascendencia divina, manifestada en su santidad y en su majestad. La santidad de Dios descubre el pecado del hombre, que se manifiesta especialmente en el orgullo; su majestad, la inutilidad de los planes enemigos en la historia. La santidad tiene su centro en el templo; la majestad, en el monte de Sión. El plan de Dios lleva consigo la elección de Jerusalén y la promesa a la dinastía davídica, y en él radica la esperanza de futuro para el pueblo. Según Isaías, aunque el pecado obligue al Señor a ponerse en contra de su pueblo, su plan se cumplirá: «un resto volverá». A. Gelin [32] resumía la teología de Isaías en los temas Dios, fe, nación y resto. C. R. North [33] lo hacía en seis conceptos: la soberanía de Yahvé, su santidad, el pecado humano, la fe en el Señor, el resto y el Mesías. Beaucamp [34] nos va conduciendo con textos abundantes por la santidad de Dios, el pecado del pueblo, la purificación necesaria, el triunfo de Dios en Jerusalén y la meta de paz a través de la fe.

Cualquiera de estas sistematizaciones es válida para poner de relieve los puntos principales del mensaje isaiano y conviene retenerlas. Basta tener en cuenta que el Dios santo, fuerte y trascendente juzga a Israel (1,2) y que no es sin más aliado de Israel pecador; el pecado del pueblo, por tanto, no se limita a la suma de pecados personales. La rebelión contra la santidad del Señor comprende no sólo el orgullo individual, sino sus consecuencias sociales (1,21; 3,16-17; 28,3-4; 5,7.8.21.23; 10,1) y políticas (8,6). Es rebelión contra el plan histórico de Dios. No se elimina este pecado mediante el culto, sino con la justicia (1,10-20; 11,3) y la aceptación confiada del plan de Dios («Si no creéis no subsistiréis»: 7,7; cf. 28,16; 30,15). En el mismo pecado caerá Asiria cuando, castigando al pueblo por orden del Señor, piense que lo hace por su fuerza (10,13-15; 37,29).

[32] Cf. A. Robert / A. Feuillet (eds.), *Introducción a la Biblia* I (Barcelona 1970) 466-467.

[33] En IDB II, 733-734.

[34] *Profetas*, 71-100.

Isaías ha ido aplicando su teología a los distintos momentos históricos que le ha tocado vivir. Sicre subraya las vertientes social y política del mensaje isaiano [35]. Por otro lado, la amplitud de su ministerio permite seguir, aunque sólo sea hipotéticamente, la evolución de su predicación [36]. Lo intentan la mayoría de los autores, pero resulta difícil decidir la cronología de los oráculos y, según las opciones, varía ligeramente el mensaje. En resumen, podemos recordar que, si en tiempos de Yotán le preocupó la situación social y religiosa, en tiempos de Acaz procuró fomentar la fe y la confianza, evitando que se pidiera ayuda a los asirios. Al no conseguirlo, se calló. Con Ezequías volvió a predicar contra la política de alianzas con Egipto o Asiria, para anunciar finalmente la salvación de Israel, quizás impresionado por la arrogancia asiria. La coherencia de su pensamiento es innegable.

b) Aspectos problemáticos de su teología

Conviene subrayar con sencillez el aspecto «absurdo» de la predicación de Isaías. Es comprensible que el Señor exija fe a su pueblo, incluso que pida la aceptación de una invasión como castigo de su pecado. Lo que no parece fácilmente aceptable es que la fe y confianza en el plan de Dios impida al rey solicitar la ayuda humana necesaria, y ello en virtud de que el Señor ha elegido a Jerusalén y ha establecido en ella la monarquía davídica. Hoy conocemos las consecuencias de la invitación a Asiria, que fueron onerosas para Judá, fatales para Israel. Pero ¿cómo podía Acaz quedarse quieto? Eso es lo que le pide Isaías. En algún momento, y desde nuestra perspectiva moderna, la fe en que Jerusalén no caerá por haber sido elegida por el Señor se nos aparece con rasgos casi mágicos. En el siglo siguiente ésa será –lo veremos en el caso de Jeremías– la predicación de los falsos profetas. ¡Cada tiempo tiene sus signos! No es extraño que el mensaje profético resultara inaceptable para sus contemporáneos. Pero hay más.

Con el mensaje de Isaías, Yahvé se convierte en piedra de escándalo, lazo o trampa (8,14-15), esconde su rostro (8,17); el error de Judá estará en el engaño y la mentira, predicada por los profetas (28,7-13), defendida por los jefes (28,15), provocada por Dios (29,9-10). Este aspecto tenebroso del mensaje isaiano nos abre la puerta

[35] Cf Alonso / Sicre, *Profetas* I, 109-110.

[36] Cf. el apartado titulado «Los oráculos de Isaías en su cronología historica» en este capítulo, 2, b, 3.

al tema de la *obstinación* o endurecimiento de corazón que provoca el Señor en el pueblo, esbozado al comentar Is 6,9-10.

La obstinación o engaño que Yahvé provoca en alguien es un tema que ha tenido un amplio desarrollo en el AT (Jue 9,23; 1 Sm 16,14; 18;10; 19,9; 2 Sm 17,14; 1 Re 12,15; 22,20; Am 4,6-12; Jr 15,18; 20,7; Ez 14,1-11; etc.) [37], que alcanza su culmen en el libro de Job. A veces está camuflado con acciones del «mal espíritu» [38] y guarda una cierta relación con la tradicional visión del trono de Dios (cf. el parecido entre Is 6 y 1 Re 22).

Para intentar explicarlo hay que aceptar en primer lugar el hecho en su dureza y en su especificidad. Este aspecto insondable y aparentemente siniestro de Yahvé constituye algo extraordinario, no constituye el modo habitual de manifestarse el Señor, pero es el precio que Israel tiene que pagar por su monoteísmo [39]; si Dios es autor de todo y no existe un dios enemigo sobre quien descargar la culpabilidad del engaño o del mal del mundo, la imagen de Dios queda irremediablemente empañada por las secuelas de ese mal.

En segundo lugar, como dice von Rad [40], este aspecto tiene su lugar, al menos en Isaías, dentro del «plan de Dios». Es decir, no bastan explicaciones psicológicas o racionales que, aun verdaderas, diluyen la seriedad del problema. Es evidente que el embotamiento del corazón puede ser una formulación anticipada del resultado final de no escuchar la Palabra de Dios o incluso una teologización de la no escucha. Pero se merma así el aspecto insondable e incomprensible de la acción de Dios. Además, la obcecación tiene en Isaías un lugar dentro del plan de Dios: no está predicada al final, sino al comienzo de la acción divina. Al final está la salvación.

Finalmente, no se debe olvidar que esta imagen, en su excepcionalidad, suele representar un modo de probar o tentar a Israel. No aparece así en Is 6, pero se dice expresamente en varios textos del AT (Dt 13,1-5; Jr 6,27). Lo importante es recoger el escándalo

[37] Algo del insondable actuar del Señor alcanza al NT, p. ej. en algunas parábolas (Mc 4,11-12; Lc 8,10) o, con otras connotaciones teológicas, en frases como «no escatimó a su propio hijo, sino que lo entregó por nosotros» (Rom 8,32).

[38] Aquí puede ser útil recordar las magníficas páginas de Neher, en las que establece la distinción entre el «Espíritu» y la «Palabra» en el marco de la profecía, cf. *La esencia*, 77-102.

[39] Cf. J. L. Crenshaw, *Falsos profetas*, 110-125, especialmente 122.

[40] *Teología* II, 187-218. Cf. el artículo de J. Alonso, *La ceguera espiritual...*, citado en la bibliografía a este capítulo.

con toda su fuerza, penetrar en su misterio y ver desde él el futuro que se abre ante el pueblo (30,8).

Al parecer todo está englobado en el concepto de «plan de Dios», su «obra», su actividad. Isaías lo descubre en oposición a planes políticos o guerreros (7,5; 8,10; 9,3.11; 30,1; 36,5). Significa el interés del Señor por la historia de su pueblo: en ella realiza su «obra» (5,12.19; 10,12; 28,21; 29,23), en ella reside su gloria como en el templo (29,23). Su plan está decidido desde el principio (22,11), se centra en Jerusalén y lo culminará el Mesías futuro (Emmanuel?), de ahí sus títulos (9,5) y su plenitud de Espíritu (11,2). Es una obra extraña, pues desvía el orgullo y ambiciones nacionalistas del pueblo (28,21) en el contexto de la historia universal. Nada se puede oponer a la acción de Dios (5,19; 7,7; 8,10; 14,24ss; 19,17), que «extiende su mano» al universo entero:

> «Este es el plan decidido sobre toda la tierra,
> ésta es la mano extendida sobre todos los pueblos.
> Y si el Señor de los ejércitos decide, ¿quién lo impedirá?
> Si su mano está extendida, ¿quién la apartará?» (14,26-27).

5. *Ejercicios prácticos y bibliografía*

a) *Algunos ejercicios prácticos*

Una primera sugerencia consiste en recoger las razones que se aducen para la estructura de Is 7-8. ¿Qué consecuencias tiene para la interpretación del oráculo del Emmanuel? Se puede intentar comprender este oráculo primero como un texto negativo y luego como positivo. En cualquier caso, ¿cuál es la «señal» que ofrece el profeta? ¿En qué consiste el problema para el NT? Se puede usar como guía de este ejercicio lo que se dice en I, 4, b, 2.

Para apreciar el estilo literario de Isaías, se puede comparar Is 3,16-24 con Am 4,1-3, suponiendo que ambos oráculos estén dirigidos contra las mujeres de la capital.

Recomendamos estudiar personalmente el cántico de la viña, contenido en Is 5,1-7, empezando por encontrar las palabras repetidas y la construcción sintáctica. Se puede utilizar un comentario, p. ej. Alonso / Sicre, *Profetas* I, 132-34, y es muy conveniente, para este ejercicio, leer los artículos de Orviso y, sobre todo, el de Lys, que se citan en la bibliografía complementaria.

b) Bibliografía complementaria

P. R. Ackroyd, *Isaiah 1-12: Presentation of a Prophet*, en *Congress Volumen. Göttingen, 1977:* VTS 29 (Leiden 1978) 16-48; L. Alonso Schökel, *Tres imágenes de Isaías*, EstBíb 15 (1956) 63-84; G. Brunet, *Essai sur l'Isaïe de l'histoire. Etude de quelques textes notamment dans Is 7.8 et 22* (París 1975); A. Colunga, *La vocación del profeta Isaías:* CiTom 16 (1924) 5-23; C. A. Evans, *On the vineyard of Isaiah 5 and Mark 12*, BZ 28 (1984) 82-86; O. García de la Fuente, *«Buscar» en el vocabulario religioso de Is 1-39:* AugRom 7 (1967) 486-501; A. González, *La lengua y la base lingüística del Rollo de Isaías (1QIs[a]):* EstBíb 19 (1960) 237-244; E. Hernando, *Independencia política. Isaías, profeta de fe y esperanza:* «Lumen» 25 (1976) 3-19; R. Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaïe:* AnBib 59 (Roma 1973); D. Lys, *La vigne et le double je. Exercise de style sur Esaïe 5,1-7*, en *Studies on Prophecy:* VTS 26 (Leiden 1974) 1-16; K. Nielsen, *Is 6,1-8,18* as Dramatic Writing:* ST 40 (1986) 1-16; G. del Olmo Lete, *Los títulos mesiánicos de Is 9,5:* EstBíb 24 (1965) 238-243; Id., *La profecía del Emmanuel (Is 7,10-17). Estado actual de la interpretación:* EphMar 22 (1972) 375-385; Id., *La profecía del Emmanuel (Is 7.10-17). Ensayo de interpretación:* EphMar 23 (1973) 345-361; T. Orviso, *El cántico de la viña del amado (Is 5,1-7):* EstE 34 (1960) 715-731; J. Prado, *La madre del Emmanuel: Is 7,14 (Reseña del estado de las cuestiones):* «Sefarad» 2 (1961) 85-114; H. Wildberger, *Jesaja:* BK 10 (Neukirchen/Vluyn 1965-1982); J. T. Willis, *The first pericope in the Book of Isaiah:* VT 34 (1984) 63-77; Id., *The Genre of Isaiah 5,1-7*, JBL 96 (1977) 337-362.

II. EL PROFETA MIQUEAS Y SU OBRA

Casi todos los libros proféticos presentan dificultades de interpretación, debido a que su largo proceso redaccional ha oscurecido el perfil inmediato de la situación y personajes a que el profeta hacía referencia en sus oráculos, y ha enriquecido con actualizaciones, glosas y añadidos su predicación original. Pero la discusión sobre el libro de Miqueas ha desembocado en soluciones drásticas, como la admisión de un «Deutero-Miqueas» o Miqueas segundo, un profeta anónimo, contemporáneo en el Norte al Miqueas del Sur, a quien se atribuyen fundamentalmente los cc. 6-7. La bibliografía en castellano es escueta y no aporta de momento contribuciones originales, pero en ella se puede seguir el rastro de la problemática.

Bibliografía básica: Un lector de lengua castellana encontrará lo más importante en Alonso / Sicre, *Profetas* II, 1033-1041 (1072). No tanto para completar como para contrastar algún punto, pueden ayudar Asurmendi, *Profetismo*, 42-44; L. Monloubou, en Cazelles, *Introducción*, 412-415; J. L. Sicre, «*Con los pobres*», 250-314.

1. Epoca y personalidad de Miqueas

El título del libro (1,1) nos sitúa en la época de «Yotán, Acaz y Ezequías de Judá»; se trata, por tanto, de un profeta contemporáneo de Isaías, aunque no conociera la época de Ozías. Según 2 Re 17-20, fue una época dramática, pues conoce el sitio y la caída de Samaría (722), así como las incursiones de Senaquerib (711 y 701) en Judá.

Nació en Moréset (1,1; Jr 26,17), región cercana a Filistea, que fue invadida y saqueada por los asirios (1,10-15; 2 Re 18,13). Posiblemente en esa época se refugia en Jerusalén (Is 14,32) y allí descubre con escándalo la injusticia social existente (2,1-5; 3,1-4.9-12).

Personaje de ruda personalidad («Yo, en cambio, estoy lleno de valor, de espíritu del Señor, de justicia...»: 3,8), sus reflexiones tuvieron que sacudir a los nobles de su tiempo. Su oráculo contra Jerusalén: («Pues por vuestra culpa Sión será un campo arado, Jerusalén será una ruina, el monte del templo un cerro de breñas»: 3,12) será recordado un siglo más tarde (Jr 26,18-19).

Al parecer, comenzó su misión antes de la caída de Samaría, pues a ella dedica parte de sus primeros oráculos (1,1.6-7.14-15). Ciertamente actuó en tiempos de Ezequías, como recuerda la tradición (Jr 26,18), por consiguiente debemos situar su actividad entre el 722 y el 701. ¿Duró su actividad todos esos años? No lo sabemos. Parece que actuó en el reino del Sur, por lo que la referencia histórica es la misma que para Isaías, sólo que él soportó las distintas invasiones personalmente.

Nunca se denominó profeta y parece aislado del resto («Yo, en cambio, estoy lleno...»: 3,8), discutió mucho con los profetas que predicaban falsedades (al menos en 3,5-8.11-12). Nunca narra su vocación, como si su actividad profética se hubiera producido a su pesar.

La visión de la sociedad que se refleja en el libro es más bien pesimista, como la de otros profetas de su tiempo: maquinaciones latifundistas (2,1-5), atropellos a viudas y huérfanos a quienes se

roba el patrimonio (2,8-10), fraude en el comercio (6,9-11), asaltos en la calle (2,8), jueces corrompidos (3,11), profetas que pronuncian oráculos según la paga (3,5.11), en fin, ni la familia es un lugar seguro, pues la codicia ha corrompido todo (7,5-6). Jerusalén es una ciudad podrida en la que se practica una especie de canibalismo despiadado (3,2). Como se ve, coincide en muchos puntos con lo denunciado por Amós e Isaías, pero su lenguaje es impresionantemente directo.

2. *El libro de Miqueas*

a) División en secciones

La continua sucesión de oráculos de juicio y de salvación parece ofrecer claridad en el conjunto, pero es también causa de muchos problemas en el estudio del libro de Miqueas. Produce la impresión de ser una ordenación teológica y consciente del material profético. Queda patente en la clásica división, propuesta por Eissfeldt:

1-3 (excepto 2,12-13): *amenazas*
4,1-5,8: *promesas*
5,9-7,6: *amenazas*
7,7-20: *promesas*

La discusión inmediata se ha centrado en torno a la autenticidad, sobre todo de las promesas, pues en varios lugares parecen suponer ya el destierro (2,12-13; 4,10). Se atribuye a Miqueas comúnmente gran parte de los capítulos 1-3 y, los más generosos, algún que otro oráculo de 5,9-7,6. En realidad, no todo el texto de las llamadas amenazas contiene oráculos de juicio, ni todo el calificado de promesas contiene oráculos de salvación.

Sicre, siguiendo a van der Woude, acepta la idea de que Miq 6-7 es obra de un profeta anónimo del Norte [41], de modo que el libro se divide en dos partes: 1-5, dominado por una teofanía; 6-7, centrado en un juicio. En 1,1 encontramos la misma partición que en Amós 1,1: «palabras» – «visión». Si pudiéramos identificar la teofanía con la visión, supondría un argumento más a favor de esta teoría.

Por otra parte, convendría hacer justicia a ciertos indicios

[41] En «*Con los pobres*», 308-14, se ratifica en su opinión después de un detenido análisis de textos.

estructurales en el texto, especialmente a los imperativos «Escuchad» de 1,2; 3,1; 3,9 y 6,1. A ello responde la división propuesta por Willis:

a)	1,2-2,11	(denuncia)	–	2,12-13	(salvación)
b)	3,1-12	(denuncia)	–	4,1-5,15	(salvación)
c)	6,1-7,6	(denuncia)	–	7,7-20	(salvación).

Una pega que se suele aducir, entre otras, contra esta opinión es que los cc. 4-5 no contienen únicamente oráculos salvíficos.

Los mencionados indicios literarios permiten seguir el rastro de una estructuración distinta del libro. Los indicios de comienzo de sección (6,9 es muy débil) son:

1,2	«Escuchad, pueblos todos, atended... Señor testigo contra vosotros»
3,1	«Escuchadme, jefes de Jacob, príncipes de Israel»
3,9	«Escuchadme, jefes de Jacob, príncipes de Israel»
6,1-2	«Escuchad... Escuchad montes, el Señor entabla pleito con su pueblo»
(6,9	«Escuchad, tribu y asamblea»).

Las dos frases señaladas del c. 3 son idénticas; los indicios descubiertos al comienzo y al final se caracterizan por el doble imperativo y por el tono forense. Si aceptamos estos puntos como comienzo de sección, el final de cada una de ellas estaría formado por:

2,12-13:	Texto que bien pudiera ser una cita de los falsos profetas
3,5-8:	Oráculo contra los falsos profetas
4-5:	Discusión con los falsos profetas, como veremos. Esta sección concluye, por cierto, con la salvación mediante una purificación definitiva (5,9-14)
(6,6-8:	La salvación no vendrá por el culto, sino por la implantación de la justicia)
7,8-20:	Liturgia de purificación y reimplantación en el pueblo de la fidelidad y la lealtad *(hesed y emet).*

El libro constaría, por consiguiente, de 4 (ó 5) secciones desiguales: 1,2-2,13; 3,1-8; 3,9-4,4 (5,14); 6, 1-(8; 6,9)-7,20. Esta hipótesis necesita mayor confirmación, pero pone de manifiesto tres cosas importantes: a) confirma la diferencia textual y temática de los capítulos 6-7; b) pone de relieve la importancia de los falsos profetas en el libro de Miqueas. Hay que tener en cuenta que ellos serán, posiblemente, los que predican la salvación inmediata a los ricos que pueden pagarles bien (2,11; 3,5.11). Finalmente, c) mantiene la peculiaridad de Miq 4-5.

b) Dinámica interna de las secciones

• *Primera sección (1-3)*

Gravita sobre una teofanía, en la que el Señor testifica contra la injusticia de su pueblo. En el c. 1 comienza la teofanía, motivada por los pecados de Jacob y Judá (vv. 2-5), que provoca la ruina de Samaría (vv. 6-7) y la de Judá (vv. 8-9.10-16, en forma de elegía o lamento, difícil de traducir y de entender).

Los cc. 2-3 tienen una construcción paralela:

2,1-5	Contra los poderosos	3,1-4	Poderosos
2,6-11	Contra falsos profetas	3,5-8	Falsos profetas
2,12-13	(profecía a destiempo)	3,9-12	Poderosos y falsos profetas.

Su denuncia contra los ricos, dueños de campos y casas, opresores de los pobres (2,1-5), provoca una discusión con los falsos profetas (2,6-11) [42], que se creen seguros por considerarse honrados. Miqueas entiende la destrucción de Samaría (2,10-11) como consecuencia del continuo despojo interno; los falsos profetas, en cambio, crean esperanzas de reunificación (2,12-13).

Vuelve Miqueas a la carga con una imagen muy plástica de la injusticia que despelleja al pobre (3,1-4); se opone de nuevo a los falsos profetas que profetizan según conviene a sus intereses personales (vv. 5-8) y apostrofa en conjunto a los mayores responsables de la situación: jefes, profetas y sacerdotes (vv. 9-12). La falsa seguridad que éstos predican, confiados en la presencia del Señor, provoca la escandalosa palabra de Miqueas contra Sión (v. 12):

> «Pues por vuestra culpa, Sión será un campo arado, Jerusalén será una ruina, el monte del templo un cerro de breñas».

• *Capítulos 4-5*

La mejor manera de interpretar estos capítulos parece ser la de una discusión entre Miqueas y los falsos profetas sobre la salvación del pueblo. Los falsos profetas han interrumpido ya dos veces a Miqueas en la sección anterior (2,6-7; 2,12-13). No resulta fácil distinguir cuándo habla cada uno; las repeticiones textuales son indicios que ayudan. Este es fundamentalmente el resultado que aporta Sicre [43]:

[42] Sicre, *«Con los pobres»*, 271-274.
[43] Alonso / Sicre, *Profetas* II, 1037-1038.

«En los últimos días»	(4,1) Miq
	(4,5) Falsos profetas
«En aquel día»	(4,6) Miq
«Y tú...»	(4,8) Falsos profetas
«Ahora»	(4,9) Falsos profetas
«Ahora»	(4,10) Miq
«Ahora»	(4,11) Falsos profetas
«Ahora»	(4,14) Miq
«Y tú...»	(5,1) Miq
«y será»	(5,4) Falsos profetas
«y será»	(5,6) Miq
«y será»	(5,7) Falsos profetas
«y será»	(5,9) Miq.

En esta discusión los interlocutores tratan el tema de la salvación bajo los siguientes aspectos:

¿Cuándo sucederá?	Falsos profetas: ahora
	Miq: más tarde, tras el castigo
¿De dónde vendrá?	Falsos profetas: de Jerusalén
	Miq: de Belén
¿En qué consiste?	Falsos profetas: resto vencedor, nacionalista, fuerte
	Miq: resto pequeño, purificado de ídolos y con las naciones que lo deseen.

• *Sección final (6-7)*

La convocatoria de un pleito de Dios con su pueblo abre la sección (6,1-5). La ocasión va a hacer temblar los cimientos más estables. Los beneficios históricos de Dios (vv. 3-5) sirven no sólo para provocar la generosidad de Israel (o para agravar su pecado en caso contrario), sino como fundamento legal del juicio. Al pueblo no se le ocurre más acercamiento que el cultual, que no vale (6,6-9a). El profeta recuerda el camino más antiguo:

> «Hombre, ya te he explicado lo que el Señor desea de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que seas humilde con tu Dios» (6,8).

A continuación, el profeta explica aspectos concretos de ese camino. *Justicia* (6,9b-16): duro ataque a Omrí y Ajab (por lo tanto, referido al Norte) pues han construido la ciudad sobre las injusticias; *lealtad* (7,1-7): falta totalmente en la sociedad. La única confianza posible radica en el Señor, por lo que el profeta se mantiene alerta en espera de la salvación.

El final salvífico del libro y de la sección (7,8-20) es una litur-

gia que consta de cuatro secciones (7-10; 11-13; 14-17; 18-20). Jerusalén increpa a su rival en espera de la salvación divina; Dios la anuncia cuando llega el día esperado; Jerusalén invoca la liberación del Señor y finalmente expresa su confianza en el perdón. Este consiste en la reimplantación de la fidelidad *(emet)* y la lealtad *(hesed)* en el pueblo.

3. *Mensaje y teología de Miqueas*

Para ser exactos deberíamos distinguir, al menos, entre el mensaje de Miq 1-5 y el de Miq 6-7 [44]. No siempre se puede. Por otra parte, el libro de Miqueas ha sufrido una labor redaccional similar a la efectuada en Isaías, lo que hace difícil deslindar los perfiles propios del pensamiento de Miqueas. Véanse, p. ej., los siguientes textos paralelos: Miq 1,10-16 // Is 10,27ss; Miq 2,1-5 // Is 5,8ss; Miq 5,9-14 // Is 2,6ss; y la repetición Miq 4,1-4 = Is 2,2-4) [45].

El conformismo de los contentos desemboca en una falsa creencia religiosa basada en el automatismo de las promesas divinas. Con ello abundan los falsos profetas, pacificadores de conciencias desde su nacimiento, que extinguen su carisma y silencian la voz del Señor (3,5-7).

El Señor no puede quedarse impasible y Miqueas anuncia un juicio a Jerusalén y a Samaría por la idolatría, por la injusticia (según H. M. Weil, 1 Re 20-22 sería un comentario a Miq 2), por la duplicidad de interpretaciones de las antiguas tradiciones (2,6-7; 3,11b). Cuando está en juego la justicia, el Señor no ahorra ni a su pueblo ni a su ciudad. Miqueas pretende no vaciar los dogmas: bendición de Jacob (2,7), la presencia del Señor en Sión (3,11), la salida de Egipto (1,15?; 7,15), la promesa a David (5,1-3). El pueblo o los falsos profetas los han vaciado. Predica esperanza, al menos, para el resto (4,7; 5,2.6.7; 6,5). Pero el futuro exige *hesed*, justicia, humildad (6,8), que se posibilitan en el perdón, como prenda de

[44] Sicre, «*Con los pobres*», 307-314, establece unas claras diferencias de mentalidad. Cabe añadir que Miq 6-7 no toca para nada el problema de los falsos profetas, tan candente en los primeros capítulos.

[45] B. S. Childs, *Introduction to the OT as Scripture* (Filadelfia 1979, ^{2}1980) 435-436, señala especialmente: a) el uso de la fórmula *bayyôm hahû* (Is 7,18ss; 22,8ss; Miq 4,6; 5,9; 7,12); b) la extraña expresión «desde ahora y para siempre», presente fuera del salterio (Sal 113,2; 115,18; 121,8; etc.) únicamente en Isaías (9,6; 59,21) y en Miqueas (4,7); c) la expresión «lo ha dicho la boca del Señor», redaccionalmente presente en Is 1,20; 40,5; 58,14 y en Miq 4,4; d) finalmente la fórmula «el Señor reinará en el monte Sión», que únicamente se encuentra en Miq 4,7 e Is 23,23.

fidelidad a Jacob y a Abrahán (7,18-20). En la discusión con los falsos profetas, los rasgos de la salvación desde lo pequeño y para el futuro tienen todos los visos de autenticidad por romper las falsas seguridades de los poderosos.

4. *Ejercicios prácticos y bibliografía*

a) *Algunos ejercicios prácticos*

Leer los capítulos 4-5 como una discusión entre Miqueas y un grupo de profetas falsos e intentar una división de los mismos, discutiendo los criterios aducidos en el apartado 2 de esta sección, titulado «El libro de Miqueas». Conviene anotar los rasgos específicos de ambas mentalidades, para hacer después una comparación entre quienes las sostienen, estableciendo una especie de retrato del profeta verdadero y el profeta falso, según Miqueas.

También es útil leer todo el texto, recogiendo algunos textos similares en forma o mentalidad a los de Isaías. Puede usarse para ello el apartado 3 en su comienzo y los datos aportados en la nota 45.

b) *Bibliografía complementaria*

L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (Grand Rapids 1976); J. N. Carreira, *Kuntsprache und Weisheit bei Micha:* BZ 26 (1982) 50-74; M. Collin, *Recherches sur l'histoire textuelle du prophète Michée:* VT 21 (1971) 281-297; O. García de la Fuente, *Notas al texto de Miqueas:* AugRom 7 (1967) 145-154 = XXVI Semana Bíblica Española (Madrid 1969) 435-445; A. Gil Ulecia, *La profecía mesiánica de Miqueas (5,2s):* CuB 11 (1954) 237-244; D. G. Hagstrom, *The Coherence of the Book of Micah: A Literary Analisis* (Atlanta 1988); Ph. J. King, *Amos, Hosea, Micah. An Archaeological Commentary* (Filadelfia 1988); J. L. Mays, *The Theological Purpose of the Book of Micah,* en *Hom. Zimmerli,* 276-287 (Gotinga 1977); A. Niccacci, *Un profeta tra oppressori e oppressi. Analisi esegetica del c. 2 di Michea nel piano generale del libro* (Jerusalén 1989); B. Renaud, *La Formation du Livre de Michée. Tradition et Actualisation* (París 1977); W. Rudolph, *Micha-Nahum-Habakuk-Zephanja* (Gütersloh 1975); Ch. S. Shaw, *Micha 1,10-16 Reconsidered:* JBL 106 (1988) 223-229; G. Stansell, *Micah and Isaiah: A Form and Tradition-Historical Comparison* (Atlanta 1988); R. Fr. v. Ungern-Sternberg, *Der Rechtstreit Gottes mit seiner Gemeinde: der*

Prophet Micha (Stuttgart 1958); R. Vuilleumier / C. A. Keller, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie* (París 1971); J. T. Willis, *The Structure of Micah 3-5 and the Function of Micah 5,9-14 in the Bost:* ZAW 81 (1969) 191-214; Id., *The authenticity and Meaning of Micah 5,9-14:* ZAW 81 (1969) 353-368; H.-W. Wolff, *Wie verstand Micha von Morescht sein prophetisches Amt?:* en *Congress Volumen. Göttingen, 1977:* VTS 29 (Leiden 1978) 403-417; Id., *Dodekapropheton, 4: Micha* (Neukirchen 1980; trad. inglesa en Minneapolis-Augsburgo 1990); A. S. van der Woude, *Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets:* VT 19 (1969) 244-260; Id., *Deutero-Micah: ein Prophet aus Nord-Israel?:* NedTTs 25 (1971) 365-378.

Parte tercera

PROFETISMO EN EL SIGLO SEPTIMO

Capítulo IV
JEREMIAS Y SU EPOCA

I. HISTORIA DE LA EPOCA HASTA LA CAIDA DE JERUSALEN

Como hemos hecho en casos anteriores, también ahora es conveniente presentar, aunque sea de manera sucinta, el marco histórico de la época en que se desenvuelve la vida de Jeremías y la de otros profetas de su época. Para ello contamos con abundantes fuentes bíblicas, como son 2 Re 21-25; 2 Cr 33-36 y los libros de los profetas que ejercen su ministerio durante este tiempo, concretamente Jeremías, Ezequiel, Nahún y Habacuc. Continuamente van apareciendo nuevas fuentes extrabíblicas. Aunque la interpretación de todas ellas esté todavía sujeta a diversas hipótesis, la época está bien documentada.

Bibliografía básica: En castellano los datos fundamentales se pueden encontrar en las siguientes obras: J. Asurmendi / F. García Martínez, *Historia e instituciones del pueblo bíblico*, en IEB 1, 183-197; Bright, *Historia*, 371-406; Cazelles, *Historia política*, 181-192; Herrmann, *Historia*, 327-365; Noth, *Historia*, 240-265.

1. *Situación internacional*

La situación internacional se caracteriza por el cambio de potencia dominadora. El imperio asirio cedió el paso al nuevo imperio babilónico.

En el capítulo anterior habíamos dejado a los *asirios* sitiando Jerusalén, al mando de Senaquerib, y levantando el cerco sin motivo aparente, el año 701 a. C. Según 2 Re 19,37, «un día... fue asesinado por sus hijos». ¡Habían pasado 20 años! (681). Le sucedió Asaradón (681-669), que consiguió conquistar Egipto, donde ins-

tauró 22 príncipes de distrito y sendos gobernadores asirios. Dominó toda la región, pero murió al intentar sofocar una rebelión egipcia. Assurbanipal (669-627) logró mantener la situación del imperio, aunque en guerras constantes. El año 652 su hermano Shamash-Shum-Ukin se levantó contra él en Babilonia. Además, por el norte los medos comienzan a hacerse notar. En Siria y Palestina crecía el descontento. Quizás el mismo Manasés colaboró en alguna rebelión, pues 2 Cr 33,11-13 dice que fue llevado detenido a Babilonia(?), aunque pronto le dejaron regresar. Tuvo, pues, el rey de Assur que desistir de luchar contra Egipto, en donde Psammético I fundó la dinastía XXVI (663). Desde el año 630 su dominio fue simplemente nominal. A su muerte, un hijo suyo, Sinsariskun, a quien había dejado al frente de Babilonia, cedió el trono al caldeo Nabopolasar y marchó contra su hermano. Sinsariskun se hizo con el poder y reinó hasta el 612; conoció la caída de Assur (614) y la destrucción de Nínive (612) por medos y caldeos. Tras él, Asurubalit (612-609) se refugió en Jarán, siendo el último rey de los asirios.

A pesar de anteriores intentos independentistas, podemos considerar a Nabopolasar (626-605) como fundador del nuevo imperio *babilónico*. Logró echar a los asirios (Sinsariskun) y se alió con los medos. A los diez años (616) atacó el corazón de Asiria, pero los egipcios vinieron en ayuda de sus antiguos señores. Junto con los medos tomó Nínive el 612 tras sólo tres meses de asedio. Los asirios contaron varias veces en este último período con la ayuda de Egipto, que temía más a un gobierno babilonio fuerte que a la debilitada Asiria. De hecho, el Faraón Neko II, hijo de Psammético, vino en su auxilio el año 609 y lo intentó al menos otra vez el 605. De la parte de los rebeldes mandaba el ejército caldeo, por enfermedad de su padre, el joven Nabucodonosor, que en Karkemish infringió una severa derrota a los aliados. Desde este momento Babilonia fue la única potencia política y militar de la región. Nabucodonosor no pudo perseguir entonces a los derrotados, porque hubo de regresar inmediatamente a Babilonia a causa de la muerte de su padre, pero el año 604 ya estaba de nuevo en la llanura filistea y el 603 llamó a todos los reyes de la zona a Siria para que le rindieran vasallaje. Era rey de Judá, entonces, Joaquín. Recordemos, finalmente, que Nabucodonosor fue el rey que tuvo influencia más directa en el reino de Judá, y el que causó la destrucción de Jerusalén y el final definitivo del pequeño reino de Judá.

2. *Historia de Judá*

a) *De Manasés a la reforma de Josías*

Por los datos de la Escritura y de las crónicas extrabíblicas, sabemos que *Manasés* gobernó durante 55 años en Jerusalén (698-643 a. C.) y fue uno de los reyes peor considerados, a juicio del historiador deuteronomista. De hecho, políticamente se mantuvo como pudo, sometido a Asiria; pagó tributo, permitió y practicó la religión de los dominadores, de modo que, según 2 Re 21,9-15, casi desapareció la religión oficial. Pero la verdad es que contamos con pocos datos de su reinado.

Le sucedió su hijo *Amón* (643-641). Siguió la política de su padre, hasta que le asesinaron los anti-asirios. Pero éstos, o eran pocos o no tenían fuerza, porque la población mató a los asesinos y así logró subir al trono su hijo *Josías* (641-609). Este rey, personalmente o en sus hijos, llena el espacio histórico de Judá hasta la caída de Jerusalén. De sus primeros años sabemos muy poco, quizá porque era muy joven (se discute si tenía 8 ó 18 años cuando comenzó a reinar). Para el historiador deuteronomista es uno de los mejores reyes de Judá, probablemente por la reforma que llevó a cabo. Según 2 Cr 34, comenzó a mostrarse independiente el año 12 de su reinado (a punto de morir Assurbanipal), aprovechando las tensiones del imperio asirio. Celebró con solemnidad la Pascua y comenzó ciertas reformas cultuales. El año 18 de su reinado (622 a. C.) se encontró en el templo el «rollo de la ley» (posiblemente el núcleo del Deuteronomio, cf. 2 Re 22-23), que, según las fuentes bíblicas, fue el motor de la reforma religioso-política que llevó a cabo. Al mismo tiempo reconquistó el territorio del Norte, hasta que casi restableció las fronteras de David. La euforia en Judá era grande.

b) *Nota sobre la reforma de Josías* [1]

La reforma de Josías comprendía varios capítulos: a) purga de cultos extranjeros en el templo; b) destrucción de cultos solares mesopotámicos («altos»); c) supresión de la adivinación y de la magia; d) destrucción de Betel y templos del Norte, centralizando el culto en Jerusalén. Probablemente su reforma incluyó también

[1] Cf. sobre este período los datos básicos y las discusiones existentes sobre ellos en IEB 1, 189-190. 209-210.

cuestiones sociales, pero no tenemos más datos en este punto que la ley deuteronomista.

La reforma de Josías tiene varios manantiales que la alimentan. El primero es, sin duda, el movimiento deuteronomista, que se expresa, en parte al menos, en el actual Deuteronomio, que exigía la centralización del culto en Jerusalén y la integración del clero rural en el templo. Otro es un claro resurgimiento nacional. En efecto, así como en tiempos de Ezequías hubo grupos que se opusieron a la política de Acaz, ahora los hay que se oponen a la política pro-asiria de Manasés y, debido a que el imperio asirio está pasando por tiempos de debilidad y de crisis, se llega a lograr la unificación política de todo el territorio cisjordano. Finalmente, no es menos importante un cierto movimiento internacional de «vuelta a los orígenes», el cual da lugar a una corriente cultural importante que llegó, aunque con cierto retraso, también a Judá. De hecho, en Asiria Assurbanipal fundaba una gran biblioteca de antigüedades y volvía a escribir en la vieja lengua sumeria. En Egipto la dinastía XXVI, fundada por Psammético, intentaba volver a la época de las pirámides. Y, en una línea que tiene muchos puntos de contacto con este ambiente cultural de «restauración», hay que situar la relectura de los «orígenes» que supone todo el movimiento deuteronomista. Este movimiento tuvo tal fuerza en Judá, que, al menos por lo que se refiere a las fuentes bíblicas, casi no se dice otra cosa de Josías.

Como consecuencias de la reforma habría que enumerar, además del elogio deuteronomista al rey Josías (2 Re 23,25), la fuerte impresión popular por la celebración de la Pascua, el monopolio sacerdotal en Jerusalén, la consagración de la teología de la Alianza (del rey, no tanto del pueblo), y la sensación general existente de seguridad y de euforia.

c) El final del reino de Judá

Con tal éxito popular a sus espaldas, Josías intentó cortar el paso a los egipcios que, guiados por el faraón Neko II, venían en ayuda de los asirios. Quiso cerrarles el paso en Megiddo, pero murió en la batalla. La impresión que este hecho inesperado causó en la población fue muy notable y se refleja incluso en la necesidad que el historiador deuteronomista experimenta de justificar lo que, teológicamente, parecía inaceptable (2 Re 23,26-27; cf. otra explicación teológica en 2 Cr 35,20-23).

Su hijo *Joacaz* (609) fue preferido como sucesor, en vez de su

hermano mayor Elyaqin, tal vez porque éste pretendió seguir la política de su padre. Sólo duró tres meses, mientras el faraón anduvo por Siria y Mesopotamia; al volver, le hizo venir a Ribla, en Siria, y de allí lo llevó a Egipto. En su lugar, puso en el trono a su hermano mayor con el nombre de Joaquín.

Joaquín (609-597) estuvo unos años sometido al faraón, pagándole un fuerte tributo. La situación se sumó quizás a su carácter e hizo de Joaquín un rey frío y despótico, que mereció una cordial antipatía por parte de Jeremías. La independencia había durado veinte años; en la práctica la reforma no sobrevivió a Josías. El año 605 cambia el panorama internacional, al consolidarse Babilonia como la potencia dominante. Nabucodonosor regresó en un principio a Babilonia para hacerse cargo del trono a la muerte de su padre, pero el 604 ya aparecía por la llanura filistea y el 603 Joaquín tuvo que ofrecerle vasallaje en Ribla. El año 601 Nabucodonosor baja hasta Egipto en son de batalla, pero allí sufrió una derrota y hubo de retirarse. La retirada envalentonó a Joaquín, que se rebeló. O Nabucodonosor no le concedió mayor importancia o se entretuvo en otras luchas, porque no vuelve a aparecer por la región hasta diciembre del año 598. En ese momento muere Joaquín, probablemente asesinado por los partidarios de someterse al poder caldeo [2]. No tenía muchos amigos (Jr 22,18; 36,30). El caso es que su hijo Yehoyaqim, después de sólo tres meses en el trono, se rindió ante Nabucodonosor y éste, tras cambiarle el nombre por el de *Jeconías*, se lo llevó a Babilonia, dejando en Jerusalén a un hijo de Josías, Mattanías, a quien, de nuevo en señal de dominio sobre su vasallo, pone el nombre de Sedecías.

Jeconías, conducido por Nabucodonosor a Babilonia, es el rey que 37 años después sería amnistiado por Evil-Merodak (2 Re 25,27-30). Esta fue la primera deportación, en la que acompañaron al rey los personajes más notables de Jerusalén, entre ellos, probablemente, Ezequiel, por pertenecer a una importante familia sacerdotal. La vuelta de estos deportados a Babilonia constituía una de las fuentes de esperanza para los que todavía quedaban en Jerusalén.

Pero volvamos a *Sedecías* (597-586). Era hijo de Josías y, por lo tanto, tío de Jeconías. El profeta Jeremías le trató con cierta benevolencia. Fue el último rey de la dinastía de David. Era de carácter débil y fue objeto de presiones por parte de los distintos bandos de

[2] Cf. IEB 1, 196.

la época, los que propugnaban la sumisión a Babilonia y los que proponían la resistencia frente a ella. El año 594 tuvo lugar en Jerusalén una reunión internacional, a la que asisten representantes de Edom, Moab, Amón, Tiro y Sidón, para organizar la resistencia contra Babilonia; pero sin la ayuda de Egipto no se veía futuro. Sedecías se vio obligado a enviar una embajada a Babilonia para asegurar su lealtad (quizás fue él personalmente). Jeremías aprovecha la ocasión para enviar una carta a los desterrados (Jr 29). Cinco años después, el 589, Egipto decide intervenir en Asia. Sedecías duda sobre si apoyar a Egipto o no, consultando a Jeremías repetidas veces (Jr 21,1-7; 37,3-10.17; 38,14,23). El profeta le desaconsejó siempre la rebelión. Pero Sedecías no pudo resistir las presiones de los cortesanos y príncipes y se rebeló contra Babilonia. El 5 de enero del 587 vinieron los caldeos y sitiaron Jerusalén. La noticia de que los egipcios venían en ayuda de Judá hizo que se levantara brevemente el cerco y se aliviara la ciudad. Pero el 19 de julio del 586 a. C. [3] los caldeos abrieron brecha en los muros de Jerusalén. Sedecías intentó escapar, pero fue capturado camino de Jericó. Lo llevaron a Ribla y allí le sacaron los ojos, tras hacerle ver la ejecución de sus hijos. Tal vez fue deportado, pero se desconoce el lugar y el tiempo de su muerte. Un mes más tarde, el general Nebuzardán destruyó el templo y el palacio y puso de gobernador a Godolías.

Con él se inicia el epílogo de la historia del reino de Judá. Godolías puso su sede en Mizpá, lugar en donde había sido elegido Saúl, según 1 Sm 10,17-18. No pertenecía a la dinastía de David y, quizás por ello, lo asesinó Ismael con la ayuda de los amonitas. Ismael se llevó algunos cautivos hacia Amón, entre los que figuraban Jeremías y su secretario Baruc. Juan, un cabecilla del campo, les dio alcance y se pasaron con él, camino de Egipto. Así, la historia del reino de Judá narrada en el libro de Jeremías concluye allí donde había comenzado, en Egipto.

Para concluir esta historia conviene, sin embargo, no olvidar un dato histórico que completa el ciclo de deportaciones. El año 582 Nabucodonosor decide una tercera deportación a Babilonia de 745 judíos (Jr 52,30), completando así el número de 4.600 deportados a Babilonia. Según el historiador Flavio Josefo (*Antigüedades judías* 10, 9, 7), en esa fecha coincide una campaña de Nabucodono-

[3] Cf. IEB 1, 196.

sor por tierras de Moab y Amón. Algunos autores (Herrmann) la ponen en relación con el asesinato de Godolías, pero no tenemos constancia fehaciente de la razón que motivó este asesinato.

Así pues, la figura de Jeremías coincide de lleno con esta etapa final del reino de Judá. También suelen datarse en este tiempo los textos de los profetas Sofonías, Nahum, que canta la caída de Nínive el año 612 a. C., y Habacuc, todos ellos ciertamente anteriores al exilio.

II. EL PROFETA JEREMIAS Y SU OBRA

1. El libro quemado y reeditado (Jr 36)

a) Contenido y estructura del capítulo

El capítulo 36 del libro de Jeremías es largo para ser leído y no tiene demasiados alicientes que inciten a su lectura. Quizás por eso es poco conocido por el pueblo creyente y escasamente usado en la liturgia. Sin embargo, es el pórtico obligado de acceso al profeta Jeremías. Interesa a quien se preocupa por el origen de los libros proféticos y es imprescindible para quien se enfrenta al problema de reconstruir la historia del libro de Jeremías.

La situación se describe sobriamente. Jeremías no puede acceder al templo, quizá porque se encuentra preso. Entonces dicta un libro a Baruc, su secretario, con todos los oráculos pronunciados hasta entonces, para ver si el pueblo aún lo escucha y se convierte, pues Dios todavía está dispuesto a perdonar. Baruc lo lee ante el pueblo. También intenta que el rey lo conozca y, cuando por fin se lee ante el rey Joaquín, éste lo quema. Jeremías no cede y vuelve a dictar otro, al que «se le añadieron otras cosas semejantes» (v. 32).

Pocas veces un libro de tan corta vida ha hecho correr tanta tinta. Escrito en un año (comparar los versos 1.9) [4], vivió sólo unas horas. Poco sabemos de él: su origen (orden divina), algo de su temática (y esto sólo al final del capítulo, cuando se dice «vendrá el rey de Babilonia», v. 29) y su trágico final en el fuego. Los exegetas

[4] Autores como N. Lohfink y W. Holladay prefieren la versión de LXX, según la cual su lectura pública fue en diciembre del año octavo de Joaquín, es decir, el 601 a. C. En tal caso se habrían tardado cuatro años en componerlo o en darlo públicamente a conocer.

han intentado con empeño reconstruir su contenido. Como si no pudiera aceptarse el hecho de que es irreconstruible. Sin embargo, en su destrucción es donde el libro adquiere su significado y su valor. El fuego que lo consume lo convierte en símbolo mucho más precioso que su mismo contenido literal, lo transciende. Si sólo nos interesase satisfacer la curiosidad sobre su contenido, correríamos el riesgo de arrinconar definitivamente su mensaje de fondo y su valor profético.

El capítulo 36 consta de tres secciones, a modo de tríptico: 1-8; 9-26 (con tres escenarios distintos: 9-13; 14-20; 21-26) y 27-32. La primera y última parte se corresponden en cuanto que encierran la «orden» de escribir el libro y el «cumplimiento» de esa orden. La sección central consta de tres escenas que narran otras tantas lecturas del libro, así como las reacciones que provoca: ante el pueblo en el templo (9-13), ante los dignatarios en la cámara del secretario (14-20) y ante el rey en las habitaciones de invierno (17-26).

b) Importancia para la composición de todo el libro

Para la historia de la composición del libro de Jeremías conviene notar el final del v. 32: «Y se añadieron otras muchas palabras semejantes». ¿Quién las añadió? ¿Con qué criterio se estableció la semejanza? ¿Cuáles son? Es evidente que se confiesa una historia del libro, independiente de lo que Jeremías dijo. Este es el libro que tenemos en la mano. Se puede suponer que contiene todos los oráculos que el profeta pronunció con posterioridad (p. ej. el oráculo contra Joaquín, vv. 29-31), pero no sólo. Del libro reeditado, al profeta le importa subrayar su identidad con el primero (vv. 28.32a), más que su contenido. Deslindar las «añadiduras» puede hacernos olvidar el verdadero valor del libro.

Porque el libro es en sí mismo profeta. El libro, en primer lugar, ocupaba el lugar de Jeremías, llegaba a donde él no podía, contenía su predicación. Su contenido se identifica como «Palabra del Señor» (vv. 4.11), «Palabras de Jeremías» (v. 10), «palabras del libro» (v. 32). El libro es profeta por vocación («orden de Dios», vv. 1.27), por misión (provocar la conversión, v. 3) y por su trágico final (v. 23).

Hasta aquí el mensaje es claro: el rey no escucha la palabra de Jeremías (tampoco el pueblo), la destruye. Pero esa palabra no puede ser aniquilada y surge de nuevo idéntica y con renovada fuerza. A los cristianos no puede extrañar este proceso, sobre todo

si recordamos el énfasis que los escritos neotestamentarios ponen en subrayar a la vez la identidad y la novedad existentes entre el crucificado y el resucitado. También las «palabras» de la Ley fueron escritas dos veces, porque el pecado causó la destrucción de las primeras [5]. Narrativamente la «no-escucha» de la palabra tiene su historia. Se va reduciendo el auditorio (pueblo, dignatarios, rey), se deja en una cámara (v. 20) y se ordena que se escondan sus autores (v. 19), finalmente Dios los esconde (v. 26). Poco a poco el interés por el contenido del libro se ha ido desviando y ahora preocupa su mera existencia. Cuando se vuelva a escribir, no será para ser leído, sino para que exista. Lo que el Señor pretendía con el profeta, lo pretende éste con el libro. También en Jeremías es más importante su existencia, los avatares personales de su misión, que el contenido mismo de su predicación (casi monocorde). Jeremías con su vida, su celibato, sus acciones simbólicas, sus prisiones, su obligado descenso a Egipto, etc., es ya en sí mismo el mensaje. Por ello, son relevantes los indicios de su lucha interna, que muchos han calificado de «confesiones».

Pero hay un dato necesario para completar el mensaje del capítulo. En 36,24 se nos ofrece la clave: «no temieron... ni se rasgaron sus vestiduras». Estas afirmaciones «negativas» son engañosas. Rasgarse las vestiduras no es el único modo de significar una reacción penitencial ante el mensaje del libro; podían haber vestido de saco o haber arrojado ceniza sobre sus cabezas. ¿Por qué no se niega una de estas acciones? La misma frase, pero en positivo, se encuentra en 2 Re 22,11. También allí se trata de un libro, proveniente del templo, leído ante el rey. Su camino es fundamentalmente contrario al libro de Jeremías: escondido en el templo, pasa a la publicidad ante el rey (2 Re 22,11) y ante el pueblo (2 Re 23,2). El rey era Josías, padre de Joaquín. Josías se rasgó las vestiduras, Joaquín no. Por haber escuchado, Josías será enterrado con sus padres, Joaquín no. El libro de Josías hizo historia en Judá, porque fue escuchado; se suele identificar con el libro del Deuteronomio o una de sus primeras redacciones. El libro de Jeremías también hizo su historia, pero provocando el cambio de tono en el mensaje del profeta: ha pasado el momento de la conversión, el castigo es irrevocable (v. 31). La escena tipo se ofrece en Dt 17,14-20, es la ley deuteronomista sobre el rey:

[5] Nótese que el lexema «palabras» *(debarîm)* en forma absoluta se encuentra 10 veces en el capítulo; cf. vv. 2.3.16 (2 veces).17.18.20.24.27.28. ¿Se pretende recordar las diez «palabras» (mandamientos)?

> «Pero él (el rey) no aumentará su caballería, no enviará tropa a Egipto para aumentar su caballería, pues el Señor os ha dicho: 'No volveréis jamás por ese camino'... Cuando suba al trono se hará escribir en un libro una copia de esta Ley... La llevará siempre consigo y la leerá todos los días de su vida, para que aprenda a temer al Señor, su Dios, poniendo por obra las palabras de esta ley y sus mandamientos. Que no se alce orgulloso sobre sus hermanos, ni se aparte de este precepto a derecha ni a izquierda; así alargarán los años de su reinado él y sus hijos en medio de Israel».

Estas palabras parecen dibujar la imagen de Joaquín (Jr 22,13-19). También evoca este texto la prohibición a volver a Egipto, que aplicará Jeremías en su momento (42,15.19), aunque él mismo tenga que recorrer un día personalmente ese camino definitivo.

2. *Jeremías y la historia de su tiempo*

a) *Cronología tradicional*

Se suele generalmente aceptar [6] que Jeremías nació hacia el año 650 a. C. (durante el reinado de Manasés) en Anatot, ciudad benjaminita [7] situada a 6 kilómetros al norte de Jerusalén (Jr 1,1; 11,21; 32,6-12). Pertenecía a una familia sacerdotal [8] que –suponemos– se habría tenido que instalar en Jerusalén y a la que se habría asignado un turno en el templo con motivo de la reforma de Josías. A pesar de vivir en Jerusalén, él siguió ligado al campo: se preocupó por la sequía (14,4.5), las viñas (8,13), rescató un terreno de su tío en Anatot (32), etc. De su personalidad y, en concreto, de su lucha interior tenemos datos abundantes gracias a unos textos

[6] Somos partidarios de otra cronología para el nacimiento de Jeremías, como se verá más adelante.

[7] Así se explican las relaciones de Jeremías con Oseas (*hesed* en Jr 2,2; 9,23; 16,5; 31,3; 32,10; 33,11; alusiones a la esposa infiel en 3,1-5.20; la relación padre-hijo con Dios en 3,19.22; el conocimiento de Dios en 2,8; 4,22; la conversión en 3,22-25; L 14,7-10.19-22) y, en general, con las tradiciones de Raquel (31,15-22). También Saúl fue benjaminita, lo que tiñe en un determinado color las relaciones de Jeremías con la monarquía. El tema de la Alianza de Dios (31,31ss) con su pueblo es también típico de las tradiciones del Norte.

[8] Los sacerdotes de Anatot descienden de Abiatar, exiliado a Anatot por Salomón (1 Re 2,26-27), quien favoreció a Sadoq. En esas querellas familiares se escondía la vieja oposición de los fieles al santuario de Silo, anexionado por Jerusalén al comienzo de la monarquía. Jeremías citó a Silo en su famoso discurso contra el templo (7,12; 26,6).

autobiográficos que suelen denominarse «confesiones». Jeremías estuvo personalmente implicado en su propia predicación, hasta el punto de que su misión profética le exigió una vida celibataria (16,1-13). Se suelen reconocer cuatro etapas en su actividad profética, de acuerdo con las épocas históricas [9] que le tocó vivir.

• *Primera etapa: bajo Josías (627-622)*

El año 13 de Josías (627) sitúa Jeremías su vocación (1,2; 25,3). De esta primera época son los oráculos que fundamentalmente se encuentran en los cc. 1-6 y 30-31 del libro. Es curioso que los cc. 30-31 estén dirigidos al reino del Norte, que hace casi un siglo ha dejado de existir.

En esta época Jeremías predica la necesidad de una conversión interna y amenaza con la indefinida figura del «enemigo del Norte» (1,13-16; 4,5-6,30; 3,2; etc.), que sólo a partir del 605 se podrá identificar con el imperio caldeo.

No se encuentra en su libro ninguna alusión directa a la reforma de Josías, a pesar de que en su libro abunda el lenguaje deuteronómico. Es éste uno de los mayores enigmas en torno al profeta, pues la reforma supuso un acontecimiento de tal magnitud en su tiempo que difícilmente pudo obviar en su predicación. Se supone que en el tiempo de la reforma (del 622 en adelante) calló, pero su silencio unos lo interpretan como apoyo a la reforma y otros como oposición a la misma. El caso es que no tenemos ningún oráculo que podamos atribuir con seguridad a la época que va del 622 al 609 a. C.

Cuando Joacaz (= Salún) fue llevado a Egipto, Jeremías lo lloró (22,10-12).

• *Segunda etapa: bajo Joaquín (609-597)*

Los textos que pertenecen a esta época se concentran en los cc. 7-25. Se supone que recomienza su actividad profética por varias razones: a) ante el desastre final de la reforma o por el vasallaje que tienen que pagar, sus conciudadanos vuelven al culto a los dioses (7,17.30-32); b) otros confían supersticiosamente en el tem-

[9] Las etapas se mantienen aproximadamente en los distintos autores; los textos que se atribuyen a cada una, no. La primera etapa depende de la cronología que se adopte. W. L. Holladay (1986) intenta una reconstrucción sugestiva sobre la base de la rectificación del Deuteronomio cada 7 años.

plo (7,1-15); c) Joaquín es un rey injusto por el lujo desmedido al que se entrega y por los duros impuestos a que somete a la población (22,13-19).

En concreto podemos atribuir a esta época los siguientes oráculos:

En los *comienzos de Joaquín* (609): 7,1-15, el discurso contra el templo, «cueva de ladrones»; 26, una narración sobre lo mismo, desde el punto de vista de las reacciones al discurso (cita de Miqueas); 22,1-19, aviso a la casa real.

Al *año cuarto de Joaquín* (605), año fundamental en la historia, por ser el año de la subida al trono de Nabucodonosor y el de su victoria en Karkemish, así como el momento en que se identifica al «enemigo del Norte» con los babilonios, pertenecen los siguientes: 46,2-12, oráculo contra Egipto en castigo por la muerte de Josías, y 25,1-14, otro discurso contra el templo, por el que es encarcelado (19,1-20,6) y se le prohíbe la entrada en el templo; hay que añadir el c. 36, donde se nos cuenta que, dada su imposibilidad de acceder al templo, escribe un libro.

En el *año quinto de Joaquín* (604) se sitúan 47,2-7, invasión de Palestina y conquista de Ascalón; 36,5ss, donde, según TM, Baruc lee el libro ante el pueblo.

Durante los *años de la sublevación de Joaquín* (601-600) se debe situar 12,7-13, que habla de los daños de la guerra y del tributo subsiguiente.

En el *año undécimo de Joaquín* y séptimo de Nabucodonosor (597) tiene lugar la primera conquista de Jerusalén y la deportación subsiguiente. Son de este tiempo 35,1-19, que trata de los recabitas como ejemplo de obediencia y del último episodio con Joaquín; 22,24-30, Jeconías y su madre van al exilio, según lo había predicho Jeremías (10,17-21; cf. 13,15-17; 22,20-27); 15,5-9, daños de la invasión y del sitio de la ciudad.

La época de Joaquín es, quizás, la más rica de su predicación, por ser la más crucial. La conversión es todavía posible y capaz de asegurar la permanencia del pueblo en el país, cosa que no está asegurada automáticamente. Su discurso contra el templo le acarreó persecución. En un momento dado (605) se revelan los caldeos como los dueños militares del imperio. La predicación de Jeremías exige entonces la sumisión a Nabucodonosor, como signo del castigo. La rebelión de Joaquín, quizás tras la derrota de los babilonios en Egipto (601), incita al profeta a hablar contra las alianzas con

Egipto. La oposición de los falsos profetas y la consumación de la rebelión le llevan a considerar el castigo irrevocable.

- *Tercera etapa: bajo Sedecías (597-586)*

El *año cuarto de Sedecías* (593) es la fecha de los cc. 27-29 (corrigiendo los errores del TM, que atribuye estos capítulos al tiempo de Joaquín). Sabemos que con la ascensión al trono del faraón Psammético II (594), que sucedió a Neko, se alienta la sublevación y se celebra una conferencia internacional en Jerusalén (Jr 27), que no cuaja. Habría que situar en este momento el texto que refiere la embajada a Babilonia (51,59-64) y la carta de Jeremías (Jr 29).

Durante el *año noveno de Sedecías* (588) tiene lugar la rebelión de Judá contra Babilonia, a instigación del faraón Hofra. Enseguida comienza el cerco de Jerusalén (587). De este tiempo son dos textos, a saber, 34,1-7, sólo resisten Laquis, Azeca y Jerusalén; y 34,8-10, rito de remisión para aplacar al Señor. Después se interrumpe brevemente el cerco ante el aviso de la llegada de los egipcios. En este momento podemos situar 34,11-12, vuelven a recuperar a los siervos liberados; 37,1-10, embajada a Jeremías para que interceda; 37,11-16, Jeremías quiere ir a Anatot para «redimir» un campo (32,1-15), pero es encarcelado; 38,1-13 + 21,8-10, intento de matar a Jeremías en el pozo; 38,14-23, última entrevista con el rey. Finalmente, Jr 39, texto relativo a la conquista y destrucción de la ciudad (cf. los paralelos Jr 52 y 2 Re 25).

Jeremías sigue aconsejando la sumisión a los Babilonios como medio de salvar el reino. No hay otro camino. En la aceptación del castigo está la esperanza para el futuro. Los exiliados permanecerán mucho tiempo, pero de ellos vendrá la salvación. Las persecuciones arrecian y su vida peligra.

- *Cuarta etapa: bajo Godolías (586...)*

En este tiempo se deben situar 39-40, Godolías en Mizpá y su asesinato; 42-43, consultan a Jeremías, junto a Belén; 44, último oráculo de Jeremías en Egipto. En estos pasajes anuncia Jeremías que la sumisión a Nabucodonosor es el único modo de salvaguardar los campos; hay que evitar, a toda costa, volver a Egipto, pues allí se produce el final del pueblo.

b) Cronología «baja» en el libro de Jeremías

Una serie de dificultades en la cronología presentada, que suele denominarse «tradicional», ha ayudado a elaborar otra. La primera y principal es la misteriosa relación que se establece entre Jeremías y la reforma deuteronómica. Es impensable que el profeta no hubiera aludido a ella, si la conoció personalmente. El libro de Jeremías ha sufrido una importante reelaboración deuteronómica; Jeremías es un profeta que ha hablado contra el templo, sacerdotes y reyes, elementos centrales de la reforma deuteronómica; con todo, no hay en todo el libro ningún oráculo que hable ni de la reforma ni de Josías. No cabe otra solución que imaginar un período de silencio. Ahora bien, ¿ese silencio significaba que Jeremías estaba de acuerdo con la reforma y no necesitaba anunciar nada? ¿No fue, tal vez, que sin estar de acuerdo consideró imposible convencer al pueblo, que tan fervientemente la seguía? Es verdad que sus discursos contra el templo no dejan en buen lugar a la mentalidad deuteronomista, pero nadie puede imaginar que Jeremías dejase de hablar porque considerara el momento «misión imposible». ¿Acaso era posible la aceptación de su mensaje en otras épocas? Por otro lado, la cronología tradicional coloca a Jeremías con más de 60 años en el momento de la caída de Jerusalén. Ahora bien, con esa edad y con tantos años de cárcel, cepos y fosas, tiene que emprender un viaje a Egipto. No es imposible, pero son pocas las personas de su época, reyes incluidos, de quienes nos consta una vida tan larga. Es verdad que una vida de privaciones puede endurecer el cuerpo y proporcionarle resistencia, pero, al menos y hablando normalmente, hay que tener esta circunstancia en cuenta.

El primer dato de que disponemos para establecer la cronología de Jeremías es que recibió su vocación el «año décimotercero de Josías», es decir, el 627. Desde ahí se calcula su nacimiento hacia el 650. Preguntémosle a Jeremías con qué ocasión empezó a ser profeta. Responde: «Antes de formarme en el vientre me escogió, antes de salir del seno materno me consagró y me nombró profeta de las naciones» (1,5). Cuando alude a su vocación, alude a su nacimiento (15,10; 20,14-18). Por supuesto, tal referencia puede ser una alusión totalizante de una experiencia profunda que comenzó en un momento determinado (así p. ej. Pablo en Gál 1,15). Pero nada nos impide entenderla en todo su valor cronológico. Varias cuestiones resultan, en esta hipótesis, perfectamente explicables: a) La ausencia de oráculos sobre la reforma sería perfecta-

mente explicable; ¡tenía 5 años! b) La primera intervención fechada que poseemos sería el discurso contra el templo en el año 609 (7,1-15). Tenía Jeremías 18 años y para entonces había compuesto otros oráculos. ¡Con razón puede formular como objeción para su misión profética el hecho de ser joven! (cf. 1,6). c) Antes, en tiempos de Josías, ya había predicado. A esa época podrían pertenecer esos oráculos que normalmente se entienden dedicados al reino del Norte. Su mensaje sería de optimismo evidente: ¡es posible comenzar!, ¡volved a Sión!, ¿acaso Dios se podía olvidar de Israel?, ¡Judá debe aceptar a su hermana! Jeremías era benjaminita y no podía dejarle indiferente la reunificación de los reinos ocurrida bajo Josías y que él conoció de niño. d) Finalmente, en el momento de la caída de Jerusalén Jeremías contaría con unos 40 años.

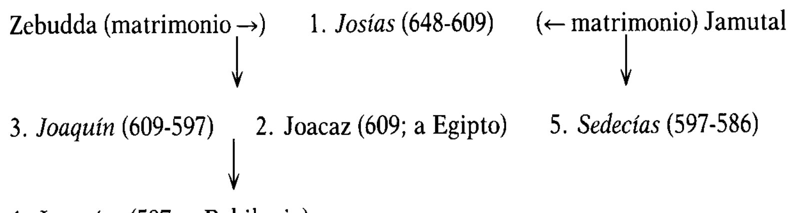
También lleva consigo esta cronología algunas dificultades, como son la cuestión de su celibato y la temprana edad de su predicación. Comencemos por la última, la dificultad de que comenzase a predicar con tan poca edad. En la tradición se conocía la elección por Dios de algunos hombres claves desde el seno materno. Recordemos a Sansón (Jue 13,5) y a Samuel (1 Sm 1,22), el cual habla en nombre de Dios desde muy joven (1 Sm 3). En este sentido, no se aleja de la tradición Lc 2,42 cuando presenta al Niño en el templo entre los doctores con 12 años.

La otra objeción tiene más dificultades. De hecho, el celibato de Jeremías es la causa por la que se supone su nacimiento hacia el 650: al año de su vocación Jeremías tenía que ser joven para que su celibato tuviera sentido. Ahora bien, el sentido del celibato de Jeremías es claro y contundente: «(los hijos e hijas nacidos en este lugar) morirán de muerte cruel, no serán llorados ni sepultados, serán como estiércol sobre el campo, acabarán a espada y de hambre, sus cadáveres serán pasto de las aves del cielo y de las bestias del campo» (16,4). En resumen, el profeta no se ha de casar porque tiene que significar que en aquellas circunstancias no vale la pena vivir. Sin embargo, éste no fue el mensaje de Jeremías desde el principio. Al comienzo fue más suave y vislumbró la posibilidad de conversión (2,1-4,4). Su mensaje se endurece a partir de un momento determinado, cuando ya considera irrevocable el castigo (15,1). Todo esto difícilmente pudo suceder antes del 604 o, incluso, del 601. Desde luego, después de la batalla de Karkemish (605). Entonces contaba Jeremías entre 23 y 26 años (en la cronología tradicional serían 46 ó 49 años), una edad adecuada, en aquella sociedad de matrimonios tempranos, para decidir no ca-

sarse porque el Señor había determinado: «Yo haré cesar en este lugar en vuestros días, ante vosotros, la voz alegre, la voz gozosa, la voz del novio, la voz de la novia» (16,9).

c) Arbol genealógico de los reyes en la época de Jeremías

Presentamos una visión sinóptica y panorámica de los reyes en cuyos reinados actúa Jeremías, de modo que se puedan percibir con una sola mirada de conjunto las diversas relaciones familiares y cronológicas entre ellos. Aparecen en cursiva los nombres de los reyes que gobernaron un período amplio; los números que les anteceden indican el orden correlativo en el que ocuparon el trono; los indicados entre paréntesis indican la fecha de sus reinados respectivos.



3. El libro de Jeremías

a) Problemas que presenta

El libro de Jeremías es uno de los libros proféticos que presenta mayor complejidad. Las razones son varias: a) Por la variedad de géneros que en él se encuentran, como oráculos contra Judá, narraciones de Jeremías, narraciones sobre Jeremías, «confesiones», carta, oráculos contra las naciones, acciones simbólicas, narraciones históricas, etc. b) Por el desorden cronológico en el que se presenta el texto. c) Por los problemas de contenido. Durante muchos años se ha intentado reconstruir el «rollo primitivo», quemado según se cuenta en Jr 36, para poder contar con una base auténtica de oráculos de Jeremías. d) Por las diferencias entre el TM y LXX. El texto griego es un octavo más breve (2.700 palabras menos) que el hebreo y, aunque es verdad que el TM presenta numerosas repeticiones [10], no todo se puede explicar por ellas.

[10] *6,22-24* = 50,41-43, *7,1-14* = 26; *6,12-15* = 8,10-12; *10,12-16* = 51,15-19; *15,13-14* = 17,3-4; *16,14-15* = 23,7-8; *23,5-6* = 33,15-16, *23,19-20* = 30,23-24; *30,10-11* = 46,27-28; *31,35-37* = 33,25-26; *39,4-10* = 52,7-16, *49,19-21* = 50,44-46.

Probablemente existió más de un texto del libro de Jeremías, pues 4QJer[b] (Jr 9,22-10,18) está de acuerdo con el texto de LXX, mientras que 4QJer[a], 4QJer[c] y 2QJr son más cercanos al TM. Y, lo que es más serio, en ambas recensiones se conserva un orden textual distinto. El problema del orden comienza a partir de Jr 25 y fundamentalmente consiste en la transposición de los oráculos de las naciones a lugares distintos. Si visualizamos la diferencia, asignando un nombre y una letra a cada bloque textual, como propone E. Vogt, resulta el cuadro siguiente:

TM		LXX
25,15-38	(A) Copa de las naciones	32,15-38
46,1-51,58	(B) Oráculos contra naciones	25,15-32,14
26-45	(C) Narraciones de Jeremías	33,1-51,30
51,59-64	(D) Narración de Jeremías	51,33-35.

El orden en TM es A-C-B-D, mientras que en LXX es B-A-C-D. Este problema nos lleva sin querer al problema quizás más importante del libro de Jeremías: su formación, su origen, cuyo punto de partida es, sin duda, Jr 36.

b) División en secciones

Tal y como lo conocemos hoy, el libro se suele generalmente dividir en las siguientes secciones:

- *Jr 1-25: el juicio de Judá y de Israel*

Esta sección se subdivide a su vez en 1-6: redacción compacta y homogénea de oráculos; 7-25: complejo textual menos compacto, donde se mezclan los oráculos con otros géneros y que comienza con un discurso (7) y concluye con otro (25). Otros prefieren subrayar la inclusión entre los cc. 1 y 20 (vocación de Jeremías) y la unidad de los cc. 11-20, centrada en el compromiso personal del profeta en su predicación; en ella están las «confesiones».

- *Jr 26-45: últimos momentos de Jerusalén*

Jeremías normalmente aparece en ellos, pero no es el sujeto de los sucesos. En ellos se está jugando el destino de la palabra de Dios y de su profeta. A este respecto conviene subrayar la inclusión entre Jr 36 y 45, que incluye la que se ha llamado «pasión de Jeremías» (37-44). Le anteceden los peligros del profeta y la discusión con los profetas falsos (26-29), el libro de la consolación (30-33)

y dos capítulos que contraponen a los desobedientes judíos con los obedientes recabitas.

• *Jr 46-51: oráculos contra las naciones*

Constituyen la última parte del libro y su introducción es la escena de la «copa de las naciones» (25,13ss). Algunos de los oráculos contienen dataciones redaccionales (46,2; 47,1; 49,34).

• *Jr 52: apéndice histórico*

Repetición de 2 Re 24,20-25,30 y en parte de Jr 39. Conviene notar que 51,64 dice: «se fatigaron. Aquí terminan las palabras de...», glosando el «se fatigaron» de 51,58, en donde terminaba el libro.

Realmente, si tenemos en cuenta todos los datos, podemos apreciar tres introducciones en el libro: Jr 1, que introduce todo el conjunto de los oráculos; Jr 25,15-38, que introduce los oráculos contra las naciones, y Jr 26, que introduce las narraciones.

c) Fuentes literarias del libro

La discusión sobre la formación del libro de Jeremías ha estado presidida por la obra de S. Mowinckel. Desde la cárcel y, por lo tanto, con la única ayuda de una Biblia hebrea y papel, este autor revolucionó los estudios sobre el libro profético, estableciendo cuatro fuentes independientes en su formación, a las que denominó con letras:

A. La fuente A es el origen de los textos poéticos, oráculos o discursos, auténticos del profeta. Principalmente se encuentra en los capítulos 1-6 y en el 25.
B. Los textos en prosa, que hablan de Jeremías en tercera persona, los atribuyó a otra fuente, la B. Se suele citar el nombre de Baruc como autor de estos textos, expresando así la convicción de que pertenecen a una escuela de discípulos de Jeremías. Estos textos se encuentran fundamentalmente en los cc. 26-45.
C. La fuente C habría originado los textos en prosa caracterizados por el lenguaje deuteronomista. En ellos Jeremías habla en primera persona. Se trata preferentemente de discursos [11] y se encuentran un poco por todo el libro, a partir de Jr 7.

[11] Se suelen citar como textos C o discursos de estilo deuteronomista: *7,1-8,3* (sobre el templo y el culto); *11,1-14.23* (sobre la alianza rota); *16,1-13* (sobre la soledad del profeta); *17,19-27* (sobre el sábado); *18,1-12* (Dios, libre agente); *21,1-10*

D. Fuente aparte, a la que atribuyó los oráculos contra las naciones (Jr 46-51) y el c. 52. Los primeros serían auténticos en su núcleo, pero han sufrido una fuerte reelaboración.

Siempre se ha discutido la extensión exacta de un texto concreto y su pertenencia a una fuente o a otra, pero fundamentalmente los estudios se han centrado en los siguientes puntos: delimitar la extensión de los oráculos auténticos (= fuente A) o, lo que es lo mismo, la extensión del «rollo primitivo»; establecer la relación entre los autores de la fuente B y la C; fijar la autenticidad de algunos textos C o estudiar la relación entre los textos C y A. Siempre, pues, se han mantenido en lo fundamental las fuentes establecidas por Mowinckel. Esta teoría no ha resuelto el problema de la formación del libro de Jeremías, pero ha marcado su discusión. Hoy en día se deja a un lado la hipótesis y se trabaja más en la teología de la redacción del libro y en su intencionalidad.

4. *Notas para la lectura de algunos textos*

Seleccionamos algunos textos especialmente significativos y que pueden ayudar a comprender mejor el conjunto del libro de Jeremías.

a) *Vocación de Jeremías: Jr 1,4-10 (+ vv. 11-12 + vv. 13-19)*

Se trata de un relato dominado por el signo de la palabra [12]. Comienza con una fórmula introductoria típica (1,4.11.13; 2,1; 13,3.6.8; 16,1; 18,5; 24,4). La palabra es siempre más que un puro sonido con significado, es un «acontecimiento». A Jeremías la palabra le «elige», le «consagra» y le «nombra». Es, pues, una palabra de elección que precede a la existencia y a la historia (vv. 4-5); una palabra de consagración que le aparta, se adueña del profeta e identifica su hablar y hacer con los de Dios, por lo que le acompaña una promesa de presencia divina: «Yo estaré contigo» (vv. 7-8); una palabra de nombramiento con carácter universal: «profeta de las naciones»; y que dota de la única arma de la profecía: la Palabra. Con ella, arrancará y destruirá o edificará y plantará.

(sobre el destino de Jerusalén); *22,1-5* (a los reyes de Judá); *25,1-14* (sobre el castigo inminente); *34,8-22* (el juramento roto); *35,1-19* (acerca de los recabitas). Pero se podrían añadir muchos más.

[12] Para la estructura del relato, cf. el esquema de los relatos bíblicos de vocación profética en c. I, III, 3, b, pp. 39-41.

A esta Palabra se opone la palabra del hombre, la objeción (v. 5), que recoge toda la debilidad del instrumento. Resulta impresionante la respuesta que invita al profeta a apoyarse en la Palabra («dirás lo que yo te mande», v. 7) y en su presencia («estaré contigo para salvarte», v. 8). Tengamos en cuenta que la presencia es personal y tiene su propio nombre: Yahvé = «el que estaré...».

Puede ser un relato conmovedor por muchos aspectos, pero *releído al final del libro, conociendo a Jeremías, sus «confesiones»* o crisis de vocación, su desengaño, expresado en la frase «Te me has convertido en arroyo engañoso, de agua inconstante» (15,18), y sus avatares históricos, resulta un relato dramático. De hecho, después de las visiones del «almendro» («Dios está alerta», vv. 11-12) y de la «olla» que se desborda del Norte («peligro inminente desde el Norte», vv. 13-16), Jeremías vuelve a ser enviado, exigiéndosele fortaleza y prometiéndole de nuevo la presencia.

Este relato de vocación no pertenece a la misma tradición que el de Isaías. No está enmarcado en una visión, ni se objeta impureza, ni su purificación necesita de intermediarios celestes. Aquí la palabra se dirige al mensajero humano directamente, en un diálogo personal con el Señor. Si el relato de Isaías presentaba relaciones con 1 Re 22 (y más tarde con la vocación de Ezequiel), el de Jeremías tiene muchos puntos de contacto con la vocación de Moisés. Tenemos dos relatos principales de la vocación de Moisés, que provienen de las tres principales tradiciones que habitualmente se distinguen en el Pentateuco.

La primera estaría formada por las tradiciones J + E y se contiene en Ex 3-4. El relato E (3,11-14) está inserto en J. Todo el conjunto está ligado a una teofanía en el Horeb: «el Angel del Señor se apareció..., Moisés vio...». Aparte la preocupación de E por el nombre (3,13) y su objeción de indignidad (3,10), se pueden señalar en J la duplicidad de objeciones para la aceptación: «¿Si no me creen?» (4,1), «No tengo facilidad de palabra» (4,10), y las soluciones al conflicto: «Te enseñaré lo que tienes que decir» (4,12) y «envía al que tengas que enviar» (4,13).

El segundo relato comprendería los textos atribuidos a la tradición P, a saber, 6,2-12 + 7,1-7. Desaparece el ambiente de teofanía y sólo se dan elementos de un diálogo. La objeción de Moisés es única, ser «torpe de palabra», es decir, tartamudo (6,12.30). La confirmación por parte del Señor («tú dirás lo que yo te mande», 7,2) introduce el tema de la terquedad del Faraón como ocasión para que Dios manifieste sus signos.

Más adelante volveremos sobre la relación entre Moisés y Jeremías. Baste ahora recoger que las vocaciones de ambos coinciden en estas características: encuentro personal y directo con el Señor; comunicación en forma de diálogo; presencia de la duda y la objeción; a las que el Señor responde con una promesa de asistencia personal y el anuncio de signos.

b) Confesiones de Jeremías

Se trata de unos textos en primera persona en los que el profeta presenta al Señor su queja. Aparentemente no guardan relación con el contexto, por lo que resulta dudosa su extensión. El título «confesión» puede no ser el más apropiado, pero es preferible al del «lamento», que abonaría la falsa idea de un Jeremías lacrimógeno. Normalmente se enumeran como «confesiones» los siguientes conjuntos: primera confesión, 11,18-12,6; segunda, 15,10-21 (¿13-14?); tercera, 17,(9-10)14-18; cuarta, 18,18-23; quinta, 20,7-18 (13?). Estos textos tienen relación íntima con la llamada de Dios y constituyen la expresión de una crisis en la vivencia práctica de la vocación.

Ninguno de los profetas de Israel ha conservado textos parecidos. Con todo, conviene recordar aquí los salmos que solemos denominar «lamentaciones del individuo». En la tradición se conserva un grito de Moisés a Dios con motivo de las murmuraciones del pueblo (Ex 17,4); de Samuel se mantiene el recuerdo de su plegaria insistente cuando el Señor rechazó a Saúl (1 Sm 15,11). Tal vez el material más cercano esté constituido por las palabras de Elías en el Horeb (1 Re 19,10).

Es importante subrayar el lenguaje jurídico de las confesiones. De alguna manera Yahvé no parecía ser fiel a su palabra de apoyo al profeta, por lo que los enemigos de Jeremías –y esto es más importante– parecen tener razón (12,1; 15,15; 17,18; 20,10): la palabra de desgracia anunciada por Jeremías no se cumple. Véanse los siguientes ejemplos: «no me dejes perecer por tu paciencia», 15,15; «¿dónde queda la palabra del Señor? ¡que se cumpla!», 17,15; «no nos faltará... (torâ, «consejo», oráculo)», 18,18. Sus enemigos son el coro de los profetas que anuncian «paz», cuando no hay paz (23,17; cf. 2,35; 6,14; 7,4.8.10; 8,11; 14,13; y la discusión con Ananías del c. 28, así como 37,19). A ellos se refiere como los «que se divertían» (15,17) o los «hombres de paz» (a veces, traducido por «amigos», 20,10; 38,22) o los que «dicen buenas palabras» (12,6). La palabra de Jeremías debería acreditarse, pues él no la ha

pronunciado por gusto, sino «forzado», cf. 17,16; 18,20; 20,9. ¿Tendrían razón ellos y era verdadera palabra del Señor la que ellos pronunciaban? Por el bien de su pueblo ése era su deseo espontáneo («¡Amén, así lo haga el Señor!», 28,6). En este sentido, las confesiones representan auténticas crisis de vocación para el profeta. Y lo más duro era comprobar que el Señor se estaba portando con él como uno de sus enemigos: ellos intentan «que su nombre no se pronuncie jamás» (11,19) y Dios le había exigido no tener descendencia (16,1-4), que era el modo de supervivencia habitual; ellos pretendían «seducirlo» y «violarlo» (20,10), y es lo que experimentaba que Dios había hecho con él (20,7). Su crisis vocacional coloca en situación psicológica límite (20,14-18) a este hombre, cuya razón de ser era precisamente su elección profética desde el seno materno.

Si nos resulta extraño el lenguaje de Jeremías, las respuestas del Señor son también llamativas: castigaré a tus enemigos (11,22-23) y te protegeré (15,20-21); si tu situación es mala, será peor (12,5); aunque te envío enemigos, sé lo que estoy haciendo (15,12); necesitas conversión (15,19). Pero, al menos, en estas confesiones sentía una respuesta del Señor. Cuando la queja se hace más dura (17,14-18; 18,18-23; 20,7-18), no hay siquiera respuesta, el Señor calla. Bien podía decir Jeremías al Señor: «Te me has vuelto arroyo engañoso, de agua inconstante» (15,18).

c) Indicaciones para el análisis literario de las «Confesiones»

Teniendo en cuenta lo dicho como contexto general, hagamos ahora unas breves observaciones sobre cada una de las confesiones, deteniéndonos especialmente en lo relativo a su construcción literaria y al significado de algunas expresiones. Como son observaciones casi esquemáticas, es imprescindible leer lo que sigue con el texto bíblico delante.

• *Primera confesión: 11,18-12,6*

Es un doble texto, con dos intervenciones del profeta y dos respuestas del Señor. En la primera parte (11,18-20; 12,6) Jeremías reconoce haber sido instruido por el Señor sobre la realidad. Como no se sabe quiénes son «ellos» en el v. 18, se suele adelantar a este lugar 12,6, identificándolos con «los de Anatot», es decir, su familia. El v. 20 tiene un carácter plenamente jurídico: propio del juez

es investigar en profundidad, no sólo por apariencias, y proporcionar el «desquite» (reparación, podríamos decir) de la causa que le ha sido confiada. La respuesta del Señor (vv. 21-23) es tradicional, promete ayuda [13].

A continuación retoma la palabra el profeta y entabla un juicio con el Señor, a quien acusa de injusticia (12,1-4) por permitir que los malvados prosperen, fiándose de las apariencias y sin investigar a fondo el corazón. La traducción de v. 1 ayuda a comprender: «Ser justo», «ser inocente», «llevar razón» son traducciones posibles, según el contexto ético, jurídico o de discusión en el que se lea; «discutir» se enmarca en el ámbito del *rîb* o careo en clave legal; «voy a tratar contigo un punto de justicia» (traducción de BJ) o «quiero proponerte un caso» (como traduce NBE) responden a una frase que se encuentra tres veces más en el libro de Jeremías y que se traduce de las siguientes maneras:

39,5: Capturan a Sedecías... «y lo juzgó»
1,16: «entablaré pleito con ellos»
4,12: «ahora me toca a mí juzgarlos a ellos».

Teniendo en cuenta estos antecedentes, podría traducirse aquí de modo similar. En ese caso, resultaría lo siguiente: «Aunque sueles resultar inocente cuando pleiteo contigo, te voy a llevar a juicio: ¿por qué prosperan los malvados?». Notemos que el lenguaje forense es similar en Job 9,1-3.15-16.19-22. En cuanto a 12,4, se suele conservar el final la falsa esperanza que tienen los malvados de no ser vistos por Dios. La respuesta divina (v. 5) es sorprendente: «¡Aún te va a ir peor!». El verbo «correr» recuerda las discusiones del Jeremías con los falsos profetas (23,21). En resumen, Jeremías encuentra oposición entre los de su pueblo y su familia, pero eso es poco para lo que vendrá después.

• *Segunda confesión: 15,10-21*

Esta confesión, como la anterior, se puede dividir en dos partes, cada una con la correspondiente respuesta del Señor: vv. 10-14 (respuesta, 11-14) y 15-21 (respuesta, 19-21). El v. 10 es claro y

[13] Un lenguaje tan duro en boca del Señor sigue causando problemas en nuestros días. Habría que tratarlo más a fondo, pero baste con decir que es bueno que siga causándonos problema, pues por algo creemos culminada la economía salvífica en el NT con el perdón; además debemos notar que se trata de un lenguaje apropiado para una acción jurídica, clave en la que no solemos leer nosotros la relación de Dios con su pueblo.

guarda relación con la vocación de Jeremías o con su nacimiento. Delimitamos las dificultades textuales de esta confesión en dos puntos: vv. 11-12 y vv. 15-16, tanto por la difícil lectura del hebreo cuanto por las diferencias de la versión griega.

En cuanto a los vv. 11-12, según TM habla el Señor, de modo que aquí comienza la respuesta del Señor. La versión griega, sin embargo, simplifica la dureza textual del hebreo y, eliminando los vv. 13-14 (cf. paralelo en 17,3-4), hace que Jeremías siga exponiendo su actitud fiel y altruista, para lo que además elimina el comienzo de v. 11:

11 Amén, Señor, de veras te he servido fielmente:
de veras he intercedido
en el peligro y en la desgracia en favor del enemigo.
(15) Tú lo sabes.

Compárese lo anterior con la traducción de TM, que, siguiendo a Holladay y a Hubmann [14], sería como sigue:

11 Ha dicho el Señor:
ciertamente te he armado (enemistado) para bien,
ciertamente he cargado sobre ti (cf. Is 53,6)
en tiempo de peligro y en la desgracia al enemigo.
12 ¿Acaso él rompe el hierro, hierro del Norte, y el bronce? (Jr 28)
13 Entregaré al saqueo tus riquezas y tesoros gratis,
por tus pecados y límites,
14 pero conduciré a tu enemigo a una tierra que no conoces,
porque prende el fuego de mi ira y arde eternamente.

Es decir, el Señor reconoce que a Jeremías no le ahorra persecuciones, pero afirma que sus enemigos más tarde lo pasarán peor y él se verá libre. Es interesante la relación que establecen estos mismos autores entre el v. 12 y la discusión con Ananías, contextualizando así en la historia el momento de la queja; igualmente es de interés la traducción «he cargado sobre ti», por la relación sintáctica (verbo *pgʿ*, preposición *be* y señal de objeto directo) con Is 53,6, uno de los cánticos del siervo [15].

Por lo que se refiere a los vv. 15-16, notemos lo siguiente. En el

[14] Cf. W. L. Holladay, *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1-25* (Filadelfia 1986) 445-465; F. D. Hubmann, *Untersuchungen zu den Konfessionen. Jer 11-18-12,6 und Jer 15,10-21* (Wurzburgo 1978) 179-319, especialmente 245ss.

[15] G. del Olmo traduce estos versos del siguiente modo: «...en el tiempo de la sequía (desgracia) y de la angustia, cuando tú eras el enemigo que hería con hierro, hierro del Norte...»

v. 15, es claro que se queja Jeremías de que la paciencia del Señor (no sucede el desastre predicado por Jeremías) le perjudica. La dificultad de comprender expresiones como «las palabras fueran encontradas» y «comidas», hace que varios autores prefieran la traducción griega, que supone una lectura hebrea con ligeras variantes. Señalo con asteriscos las palabras, cuyos cambios producen lecturas distintas:

(15) Mira que soporto injurias por tu causa
(16) de parte de quienes *desprecian tu palabra.
**¡Consúmelos! y tu palabra será mi gozo...

El texto hebreo no presenta dificultad mayor si se entiende que «ser encontradas las palabras» hace referencia al descubrimiento del rollo de la ley (2 Re 22,13; 23,2) y el «comerlas» a la aceptación de su vocación (cf. Ez 2,8-3,3 y las referencias a la misma imagen en Dt 8,3; Is 55,1-11; Am 8,11). En este caso podría traducirse del siguiente modo:

15 Mira que soporto injurias por tu causa.
16 Cuando *encontraron tus palabras, ** las devoraba,
tu palabra era mi gozo...

Volviendo ahora a la visión de conjunto de este texto y sus dos partes claramente perceptibles, descubrimos que Jeremías alega en la primera ser perseguido sin razón. El Señor acepta su parte en la persecución, pero explica que no será así al final, los falsos profetas irán desterrados. En la segunda parte Jeremías vuelve a la carga, pues se le persigue por fidelidad a su vocación. Por ella se ha quedado sólo y célibe (v. 17), ¿por qué no cumple Dios su palabra? (v. 18). Dios había acusado al pueblo de haberle abandonado a él, «fuente de agua viva» (2,13); Jeremías le devuelve el tema, acusándole de ser «arroyo engañoso». La respuesta del Señor (vv. 19-21) es inesperada: Jeremías necesita conversión para mantenerse fiel, como necesita el pueblo convertirse (3,1-4,4), pero no convertirse hacia lo que sus enemigos predican, sino conversión a Yahvé. Así volverá a ser «boca» del Señor (v. 19), soportará los embates como al principio de su vocación (v. 20) y la presencia del Señor le salvará (vv. 20-21).

• *Tercera confesión: 17,14-18*

Del contexto anterior a la confesión conviene recordar varios datos, pues algunos hacen comenzar la confesión en el verso 9. Jr 17 comienza subrayando la fijación de Judá en el pecado. Al pueblo

se refieren ahora (vv. 3-4) unas palabras que más tarde se adaptaron como respuesta de Dios al mismo Jeremías (15,13-14). Jugando con la imagen del Sal 1, se compara con un cardo a quien confía en la opinión pública; el árbol junto al agua estará vivo, no temerá, no se asustará, dará fruto. El Señor no se fía de las apariencias de riqueza, fruto de la injusticia, sino que sondea lo profundo del corazón (vv. 9-11). Es significativa la alusión al Señor como «manantial de agua viva» (v. 13).

En la confesión estricta volvemos a la imagen de la herida y la llaga, de las que sólo el Señor puede sanar. Su palabra no se cumple, la gente se burla. «Ellos» (probablemente los profetas que anuncian salvación, cf. Jr 28,8-9), pidiendo irónicamente que el Señor ratifique a Jeremías, recuerdan aquella exclamación de Mt 27,44: «¡Que baje ahora de la cruz!». Jeremías no ha sido un sádico, no ha deseado el mal, pero necesita signos de cumplimiento (vv. 16-18). Esta vez ya no hay respuesta del Señor... y no habrá más.

• *Cuarta confesión: 18,18-23*

A la gente que confía en los medios tradicionales de la religión, el sacerdote, el sabio, el profeta, Jeremías les estorba. Quieren mantener la certeza de que no les fallarán las seguridades de la religión (cf. Miq 3,11). «¿Acaso se pagan bienes con males?», se preguntan (v. 20a). El profeta ha cumplido su misión de intercesor (v. 20), pero el tiempo en que ésta era posible ya ha pasado (cf. 15,1). Jeremías no pide castigo para sus opositores, sino que se cumpla lo que él ha tenido que anunciar al pueblo (6,11-12). Los salmos han tomado imágenes parecidas para las imprecaciones y, por eso, suenan tan duras. Y lo son, en verdad. El profeta pide que el Señor no se arrepienta cuando llegue la hora de su ira (v. 23). ¿Cuándo llegará? El perdón del Señor invalidaría la profecía de Jeremías. No hay respuesta del Señor.

• *Quinta confesión: 20,7-18*

Es, sin duda, la más dura de todas las confesiones y supone el clímax [16] de la ruptura interior del profeta. Se divide generalmente

[16] Holladay, *o. c.*, 547-559, prefiere 7-13; 14-18, pues lee el v. 11 en vocativo: «Oh Señor, te he deseado, soldado fiero, así es como caerán los perseguidores...», refiriéndose a la muerte de Ananías el año 594, poco después de la discusión con Jeremías (Jr 28,17).

en tres partes: 7-10; 11-13; 14-18. En la primera parte lo que intentan los enemigos, esto es, atraerlo, seducirlo, aprovecharse de la fuerza, violarlo, lo ha conseguido el Señor. Son palabras fuertes. El clima de engaño y seducción, referido a Dios, está presente en el libro de Jeremías (4,10; 15,18, 38,22) y fuera de él (1 Re 22). El profeta se queja de muchas cosas. a) De tener que gritar «¡Violencia, destrucción!». b) De tener que soportar tantas intrigas por su mensaje. c) De no poder callar, cuando quería olvidarse de ser profeta (cf. 5,14; 23,29). d) De continuas asechanzas y fama de mal agüero («Cerco de pavor», 6,25; cf. 20,3; 46,5; 49,29).

La última parte tiene algunas dificultades de interpretación [17], pero expresa con claridad la postración de Jeremías. La impresión que se recibe al leerla es que el profeta ronda la autodestrucción. Notemos sin embargo que él sigue identificando ciertamente su vida con ser profeta; Jeremías no tiene otro sentido. Además, aunque la parte central presenta grandes dificultades, expresa confianza en Dios o por alguna confirmación experimentada o por alguna salvación futura. Lo importante es que no haya sido colocada al final de la confesión completa, pues permitiría restar fuerza al desmayo del profeta. La fuerza con la que Jeremías se expresa es también fuerza de Dios.

Continuadores de estos gritos desgarrados que escuchamos en las confesiones de Jeremías son Job, el siervo de Yahvé (especialmente Is 52,13-53,12 presenta grandes afinidades) y el extraño caso del profeta Jonás. A los lectores del NT nos recuerda la cita del Sal 22,1 de Jesús en la Cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Hasta la queja es un modo de cercanía; se necesita fe para experimentar la lejanía de Dios y quejarse de ella. Sin despreciar su tono jurídico, las confesiones revelan una experiencia paradójica de la presencia de Dios, una penetración personal en el misterio. Porque, si experimentar la lejanía de Dios supone y exige ya la fe, no hay que olvidar que su cercanía no hace las cosas más claras, según las palabras puestas en la boca de Dios por el mismo profeta: «¿Soy yo Dios sólo de cerca y no Dios de lejos?» (23,23).

[17] Holladay, *o. c.*, 560-566, propone la lectura como constatación, no como deseo: el día de su nacimiento ha sido aciago, el hombre que lo anunció está maldito.

5. *Predicación y mensaje de Jeremías*

a) El núcleo de su mensaje

Resumiendo lo dicho más arriba al tratar de ubicar en la historia la predicación de Jeremías, podemos afirmar que él comenzó predicando la necesidad de conversión (4,4; 4,14; 6,8; 7,3.5). Esta es la finalidad del primer libro que escribió (36,1-8), el cual contenía todos los oráculos pronunciados con anterioridad. De hecho, en la redacción actual del libro se pueden descubrir rasgos de su llamada a la conversión en la liturgia penitencial de 2,1-4,4 y, en general, en los cc. 1-6. El mensaje que intenta comunicar es que todavía es posible que el Señor cambie de opinión y no realice el castigo con que ha amenazado a su pueblo (cf. 36,3).

Pero llegó un momento, aunque los autores no se ponen de acuerdo en su identificación [18], en que Jeremías considera ya pasado el tiempo de la conversión y anuncia el castigo sin remedio. Así en 15,1-4.5-9; 7,16-20. La frase que resume esta predicación podría ser la de 36,29: «Vendrá sin remedio el rey de Babilonia» (cf. 20,4; 21,7.10; 22,25; 25,9; 27,6(5-11); 29,21; 32,28; etc.). La razón de ello es que la perversión ha alcanzado a los grandes y a los pequeños (5,1-9). En estas circunstancias, Dios, por medio del profeta Jeremías, exige el sometimiento al poder babilonio como aceptación del castigo y único medio de salvaguardar en cierta medida el reino. Los profetas de su tiempo no aceptan este mensaje y se oponen personalmente a Jeremías. Para ellos es imposible que Dios cese de ofrecer *shalôm*, es decir, paz y felicidad a su pueblo. Por eso son conocidos con el nombre de «profetas de paz» o de salvación. El gran problema de este momento consiste en saber quién predica la auténtica Palabra de Dios (cf. 23-29, especialmente su discusión con Ananías en el capítulo 28). Esta es la cuestión definitiva (49,28). Ahí radica la lucha interna de Jeremías (confesiones) y las persecuciones que debe soportar. En esta situación adquiere sentido la vida celibataria de Jeremías (16,1-4), como signo de la ausencia de futuro para el pueblo. La tardanza en cumplirse el plan de Dios (si bien en parte puede decirse que se cumple con la primera deportación, el 597) aumenta el dramatismo. Una vez desterrados

[18] Para unos el punto de inflexión se da el año 605, cuando es claro que los babilonios son la nueva potencia mundial. Para otros, el año 601, cuando Jeremías declara falsa la esperanza que ha nacido en el pueblo por la derrota de Nabucodonosor en Egipto. Estos últimos se basan en 36,31, datado por ellos en esta época.

el rey y los principales en Babilonia, los profetas de salvación alimentan la esperanza de un pronto retorno; Jeremías no niega el retorno, pero alarga el plazo (c. 29). Siempre se ha opuesto el profeta a toda rebelión contra Nabucodonosor (28,1-16) como modo de salvar la ciudad y el reino (37,17-18; 27,17), o los campos tras la ruina de la capital y el templo (40,9-10), o simplemente de salvar la vida tras el asesinato de Godolías (42,12). La no aceptación de su palabra conduce al pueblo a Egipto (cc. 42-43) y a la desaparición del nombre del Señor (c. 44). El desastre total se ha cumplido. Al final se podrían repetir sus palabras: «¿Dónde están vuestros profetas que os profetizaban: No vendrá contra vosotros el rey de Babilonia, ni invadirá el territorio?» (37,19).

Este mensaje de Jeremías difícilmente podía ser aceptado por un pueblo que confiesa su origen en un acto salvador del Dios que les confiere la libertad (2,14). Por eso, su mensaje fue considerado blasfemo y Jeremías digno de muerte (26,9; Dt 18,20). La fama que dejó era de predicador de calamidades (cf. la expresión tantas veces repetida de 20,10: «Cerco de Pavor»).

b) Un mensaje de salvación

Así como Job tiene una inmerecida fama de «paciente», Jeremías es tachado hoy no sólo de profeta de calamidades, sino de propenso al lloriqueo. La mala comprensión de sus «confesiones» y la supuesta paternidad respecto al libro de las Lamentaciones pueden haber originado semejante desenfoque. Por lo demás, existen oráculos de salvación en el libro de Jeremías; el problema es demostrar que son auténticos (cf. 30,10-11, paralelo a 46,27-28, que recuerdan a Is 41,8.10).

Por todo ello, lo primero que conviene afirmar hoy es que Jeremías anunció salvación. No se trata de una «adición posterior» el hecho de que la palabra de Jeremías tenía también la misión de «construir y plantar» (1,10, repetido en 24,6; 31,28; 42,10; 45,4). Este aspecto positivo del anuncio de Jeremías se puede interpretar casi literalmente. Así, 24,4-10 define a los deportados a Babilonia como higos buenos que el Señor «plantará de nuevo» (v. 6). Y en 29,4-7 invita a esos desterrados a «construir casas, plantar jardines...» y, lo que es más escandaloso, a rogar por el bienestar *(shalôm)* de Babilonia, porque ése será su propio bienestar (contra Sal 122,6). No sólo predicó salvación a los desterrados, sino también a los habitantes del país: cuando «redime» un campo en su ciudad natal Anatot, pocos meses antes de la caída de la capital, el año 587

(32,1-15; 37,11-16), está realizando un acto evidente de esperanza en el futuro: «Todavía se comprarán casas y campos y huertos en esta tierra» (32,15).

Pero la salvación no es automática, sino consecuencia de la obediencia (7,23) o, paradójicamente, de la aceptación del castigo tanto por los ya desterrados (29) como por los no desterrados (32,1-34,7; cf. 40,9; la expresión «y viviréis» de 21,9; 27,12.17; 38,2). Los profetas falsos desempeñan un papel importante como antagonistas de Jeremías, pero fundamentalmente como predicadores de una esperanza no paradójica, lineal, y por lo tanto, falsa. Por eso son calificados de predicadores de rebelión (29,32) o de «seductores» del pueblo (38,22; cf. 4,10; 6,13-14; 8,10-11).

¿Cuándo anunció Jeremías la salvación? Evidentemente, tras la destrucción total del reino no cabía anunciar otra cosa. Si la palabra amenazadora del Señor se ha cumplido, debe también cumplirse su palabra de salvación. Por ello Jeremías o sus discípulos están seguros del regreso de los desterrados (16,14-15 = 23,7-8). Los comentaristas están también de acuerdo en atribuir a la primera etapa de Jeremías (más o menos larga, según la cronología adoptada) una predicación de salvación, dirigida a Israel, y preferentemente imaginada como reunificación de los dos pueblos. A esta predicación corresponden parte de Jr 30-31 y, con discusiones, secciones más o menos extensas de los oráculos comprendidos entre 2,1-4,4.

c) *El libro de la restauración (Jr 30-31)*

Estos dos capítulos suponen una coyuntura histórica positiva. Josías acaba de restablecer los límites del reino de David, Jeremías es un joven benjaminita, familiarizado con las tradiciones del Norte. Más tarde verá a las dos hermanas (los dos reinos) unidas en la desgracia, porque se unieron en el pecado (3,6-13). Ahora es el momento de cantar la reunificación. Los capítulos hay que entenderlos, por tanto, purificados de sus actualizaciones sobre Judá (30,4; 31,27.31). Fueron dirigidos a Israel, anunciándole su revitalización y la consiguiente reunificación de los reinos. Según ellos, Judá tenía que recibir al hijo pródigo con buena disposición y alegría (31,7)

Al leer estos capítulos conviene retener, según señalan L. Alon-

so Schökel y V. Collado [19], ciertas ideas que se repiten en todo el conjunto, incluso en los capítulos 32-33, como el «cambio de suerte» (29,14; 30,3.18; 31,23, emparentado con Dt 30,2 y con otros profetas), la sensación de gozo (30,19; 31,13, conectado con Dt 28,63; 30,9), la referencia al futuro (30,3; 31,27.31.38), o el uso de los verbos «construir» (30,18; 31,4.28.38) y «plantar» (31,5.28), que se utilizan en el relato de vocación. También es interesante confirmar la forma paradójica de la predicación salvífica de Jeremías, notando la utilización de imágenes «vueltas al revés»: los varones con dolores de parto (30,5-7.10-11) o los lloros de Raquel por sus hijos (31,15). La primera puede simbolizar una situación militar desesperada, quizás unos soldados vencidos (cf. el segundo capítulo de este volumen, II, 4, a, pp. 61-62, sobre la posible interpretación militar del oráculo de las «vacas de Basán» en Am 4,1-3) o el futuro infecundo del pueblo. El cambio que sufre en la segunda imagen la tradición de Raquel llama la atención únicamente a los iniciados en el AT (no a los del NT, pues Mt 2,18 cita a Jeremías): es verdad que la tradición afirma las lágrimas de Raquel, pero no por la muerte de sus hijos, sino por su carencia. Raquel, esposa preferida de Jacob, es la madre estéril que por fin consigue dar a luz a José (Gn 30,24), la que muere alumbrando a Benjamín (Gn 35,16). ¡Nótese que Jeremías es benjaminita! Los dos hijos de Raquel guardan tradicionalmente cierta relación con Egipto, pues uno fue vendido por sus hermanos, el otro exigido a cambio de alimentos; además ellos son quienes propician el «reconocimiento de los hermanos» (Gn 45,3.14).

En cuanto a la imagen del v. 22 (probable final del «libro de la restauración») ha resistido hasta ahora con éxito todos los intentos de reducirla a un significado unívoco y claro, tanto si se interpreta de Israel que vuelve a Yahvé, como del cambio de los supuestos roles naturales del amor, de la costilla divina que protege a la capital del pueblo o como un simple refrán popular. Lo que trasluce es su misteriosa relación con la nueva creación. De la impotencia de no tener hijos (v. 15) se ha pasado a la fecundidad. Pero el realismo paradójico sigue presente aun en el cenit de la alegría: la inmensa multitud que retorna es una extraña procesión de «ciegos, cojos, preñadas y paridas» (31,8).

En este contexto de cambio e imágenes extrañas y vueltas del

[19] *Jeremías 30-33:* CuadJer 3 (1979) 1.

revés hay que leer la referencia a la «nueva alianza» de 31,31-34, considerada normalmente como parte de un apéndice posterior al libro de la restauración (23-26; 27-28; 29-30; 31-34; 35-37 en paralelo con 33,25-26; 38-40). La primera parte del oráculo mantiene un tono legal, mientras la segunda penetra hasta el corazón. La nueva alianza será indefectible, así lo aseguran tanto los instrumentos de ratificación, insertos en lo profundo del hombre y en la amplitud de todos los hombres, como el doble juramento divino (35-36.37). La nueva alianza servirá para ratificar la fidelidad del Señor (v. 32). Ahora bien, sin desdibujar el tono maravilloso de la noticia, conviene leer el mensaje en toda su radicalidad: la alianza del Sinaí ha fracasado y ya no vale. La situación teológica (e histórica) es más dura de lo imaginado. La idea de una «nueva alianza» nunca ha sido vuelta a recoger en el AT. Sólo la volvemos a encontrar en dos grupos disidentes de su ámbito judío, los esenios de Qumrán (llaman a sus socios «miembros de la nueva alianza») y los cristianos (cf. 1 Cor 11,25; Heb 8,7-13). Holladay presenta como correcciones a tanta osadía las afirmaciones del segundo Isaías: «la palabra de nuestro Dios permanece para siempre» (Is 40,8) y «como bajan la lluvia y la nieve del cielo y no vuelven allá sino después de empapar la tierra, de fecundarla y hacerla germinar..., así será mi palabra, que sale de mi boca: no volverá a mí vacía» (Is 55,10). Otro oráculo que suele relacionarse con Jr 31,31-34 es el de Ez 36, 22ss, pero la imagen es de simple interiorización y no de «novedad».

d) Jeremías, el profeta como Moisés

El libro de Jeremías aporta tal cantidad de datos, incluso sobre la vida íntima del profeta, que no resulta difícil imaginárselo en la realidad. La relación de esa figura que emerge del libro con la real figura histórica es uno de los puntos más discutidos. Prescindamos, en lo posible, de este problema al considerar ahora uno de los puntos más importantes de la figura bíblica del profeta Jeremías: su íntima relación con la figura de Moisés, sobre todo, con el Moisés del Deuteronomio. Algunos autores piensan que esta relación la vivió el profeta de modo consciente; otros que es fruto de la reinterpretación que hicieron sus discípulos al recopilar el libro del profeta. Sin entrar en esa discusión, conviene analizar la relación que el libro de Jeremías establece entre el profeta y Moisés.

Sabemos que, más o menos joven, Jeremías conoció en vida la reforma deuteronómica de Josías (2 Re 22-23) y la proclamación

del libro de la ley. Más tarde volveremos sobre la importancia que en su libro se atribuye a la escritura de libros [20]. La historia del libro de que habla Jr 36 hay que comprenderla como antítesis de la del libro de la Ley en tiempos de Josías y recuerda la obligación real de tenerla escrita y leerla todos los días de su vida (Dt 17,14-20). Pero también recuerda la doble escritura de la ley (Ex 24,4; 34,1; Dt 10,1). Esta es una primera relación importante entre Jeremías y Moisés.

Por otra parte, se pueden señalar relaciones antitéticas entre ambos. Si Moisés fue el modelo de intercesor (Ex 32,30-35), a Jeremías se le prohíbe toda intercesión (7,16; 11,14; 14,11; cf. 15,1). Moisés sacó al pueblo de Egipto, fue el mediador de la Alianza y fue considerado «profeta» (Dt 18,15; 34,10). Jeremías fue llevado con el pueblo a Egipto, a él se atribuye la predicación de la «nueva alianza» y es considerado el «profeta como Moisés». A este punto nos referiremos a continuación. Antes, recordemos sencillamente que en el libro de Jeremías los capítulos sobre los acontecimientos ocurridos entre la caída de Jerusalén y la huida a Egipto (36.37-45) están narrados como un antiéxodo, en el que los elementos canónicos del éxodo inicial se citan en orden inverso: a) destrucción de templo, ciudad, dinastía de David y abandono de la tierra (36,30; 37-39; 41,10); b) un alto en el camino cerca de Belén [21] (41,17) es ocasión para la desobediencia (41,21), que c) se consuma con la ida a Egipto (43,7), en donde d) desaparece el nombre del Señor de la boca de los judíos (44,26) [22].

En el libro de Jeremías el profeta aparece en repetidas ocasiones como encarnando la promesa deuteronómica de la existencia de un nuevo profeta como Moisés, que el Señor tenía que suscitar según Dt 18,20, texto que se encuentra en la normativa deuteronómica sobre los profetas (Dt 18,9-22). Recojamos el texto ampliamente:

[20] Para que sus amenazas fueran escuchadas en el templo (36,2; cf. 25,13) o superaran la prueba del fuego (36,28; 45,1), para recoger las amenazas a Babilonia (51,60-63), para avisar que el exilio será largo (29,1.25) o para conservar los oráculos de salvación (30,2).

[21] Los nombres «casa-el-pan» (41,17) y «aguas abundantes» (41,12) traen a la memoria el *rîb* o pleito del pueblo contra Dios en el desierto por falta de pan y de agua.

[22] Más datos en nuestra obra *Jeremías y el final del reino*, 202-206.

> «Un profeta de los tuyos, de tus hermanos, como yo, te suscitará el Señor, tu Dios; a él escucharéis... El Señor me respondió: 'Tienes razón. Suscitaré un profeta de entre sus hermanos, como tú. Pondré mis palabras en su boca y les dirá lo que yo le mande. A quien no escuche las palabras que pronuncie en mi nombre, yo le pediré cuentas. Y el profeta que tenga la arrogancia de decir en mi nombre lo que yo no le haya mandado, o hable en nombre de dioses extranjeros, ese profeta morirá. Y si te preguntas ¿cómo distinguir si una palabra no es palabra del Señor? Cuando un profeta hable en nombre del Señor y no suceda ni se cumpla, es algo que no dice el Señor; ese profeta habla por arrogancia, no le tengas miedo'».

Son similares las objeciones que ambos ponen en sus respectivos relatos de vocación (Jr 1,6; Ex 4,10). Pero dicha similitud revela coincidencias más importantes:

• Ambas tienen la misma construcción en hebreo: interjección con «Señor» (¡Ay Señor!), el sustantivo *dabar* (palabra) con negación y el pronombre personal de primera persona («yo»).

• En 1,7 se encuentran dos pares de verbos: «enviar» – «ir», «mandar» – «hablar». El primer par no es extraño en el AT; se encuentra también p. ej. en Ex 3,10-13 o Is 6,8. Pero el segundo es más inesperado, y en la forma «lo que yo te mande, eso hablarás», sólo se encuentra en Ex 7,2 (P) y en Dt 18,18, referido en ambos casos a Moisés.

• La frase «pondré *(natan)* mis palabras en su boca», sólo la volvemos a encontrar en Jr 1,9 y, otra vez, en Dt 18,18. De modo que Jr 1,7.9 presentan relaciones exclusivas con Dt 18,18.

• Algo más rebuscada, pero también válida, es la relación que entre ambos se establece al estudiar el par de sustantivos «vientre» *(btn)* y «seno» *(rhm),* que aparece en Jr 1,5. El primero es *hapax* en Jeremías, por lo que puede ser significativo; el segundo se usa tres veces más en una confesión (20,17.18). Volvemos a encontrar ambos en paralelismo seis veces en el AT: cuatro posteriores a Jeremías (Job 3,11; 10,18; 31,5; Is 46,3) y dos en los Salmos (58,4; 22,11). El salmo 22 se aplicó a Moisés y secundariamente a Samuel.

El conjunto ofrece una relación incontrovertible entre Moisés y Jeremías. Se puede afirmar que, al menos la última redacción del libro de Jeremías, contempla la figura de Jeremías como la realización de la promesa deuteronómica sobre un profeta como Moisés. Si Jeremías comprendió así su misión (lo afirma Holladay), es motivo de discusión. Pero, al menos en la redacción final, la conclusión parece clara.

e) El «libro» en Jeremías: predicación escrita

Podemos preguntarnos para qué se escribió el libro de Jeremías o, lo que es lo mismo, para qué volvió a escribirse el libro de sus oráculos después de haber sido quemado por Joaquín. No repetiremos lo ya dicho. Señalemos, en primer lugar, el significativo lugar en que aparece la mención de un libro en Jeremías. Prescindiendo de la mención del «libro» (acta de divorcio) en 3,8, las demás recurrencias son posteriores a Jr 25. Utilizando las dataciones que ofrecen las narraciones mismas, encontramos la siguiente estructura:

A. Jr 25:	«Año cuarto de Joaquín», (naciones) libro (25,13)
B. Jr 26-35:	
26:	«Comienzo de Joaquín»
27-31:	«Año cuarto de Sedecías», libros (29,1.25.29; 30,2)
32-34:	«Año 10º de Sedecías», libro (32,10-15.44)
35:	«En los días de Joaquín»
C. Jr 36-45:	
36:	«Año cuarto de Joaquín», libro
37-39:	«Sedecías»
40-44:	«Godolías»
45:	«Año cuarto de Joaquín», libro
D. Jr 46-51:	«Año cuarto de Joaquín» (naciones), libro (51,59).

El vocablo «libro» ocupa posiciones significativas en el esquema. Prescindamos de los libros que ratifican la compra de un campo (Jr 32) y de los que componen la correspondencia entre Jerusalén y Babilonia (Jr 29). Entre las restantes referencias, encontramos en primer lugar un libro (25,13) que anuncia el castigo de Babilonia (25,12), en clara correspondencia estructural con el que Nerías, hermano de Baruc, lleva a Babilonia para leerlo y hundirlo en el Eufrates (51,59ss). El hundimiento del libro hace visible el castigo que le espera a Babilonia, es testigo de su desgracia.

El libro escrito el año cuarto de Joaquín abre y cierra el arco de la destrucción de Jerusalén y del abandono de la tierra. No se menciona en absoluto la correspondencia cronológica con Nabucodonosor. No interesa; sólo importa el pueblo, personificado en el rey que «no escucha». Lo fundamental del libro es su reescritura. El dato de su existencia, que en los demás libros resulta banal por obvio, en éste es esencial, porque se ha atentado contra ella con relativo éxito. ¿Por qué se vuelve a escribir? La respuesta es clara: para que conste su contenido, es decir, la desgracia de Judá, la

condena de Joaquín y «otras cosas parecidas». Al destruirlo se ha intentado destruir la línea que une la palabra y la historia, el anuncio y el cumplimiento. El nuevo libro explica la historia y acredita el cumplimiento en ella de la Palabra del Señor. Entra, así, en el ámbito de los testigos.

El cumplimiento de la Palabra es tema esencial de la narración («entonces sabrá el resto de Judá... cuál es la palabra que se cumple, la mía o la de ellos», en hebreo, *qwm* + *dabar,* 44,28). Este reto inesperado y solemne pone al lector ante la lucha desigual de dos palabras que equivocadamente creían los judíos paralelas: la del pueblo, actor de la historia, contra la del Señor de ella. La Palabra del Señor se cumple en la historia, no falla. El pueblo no ha cumplido las estipulaciones del pacto (en hebreo *qwm* + *dabar,* 34,18), ¿cómo va a conseguir que se cumplan sus deseos de seguridad y abundancia que el cumplimiento del pacto prometía (Dt 28,1-4)? Los falsos profetas les han seducido. La guerra de Jeremías contra los profetas de salvación se ha convertido en rebelión clara y expresa del pueblo y fuente de su desgracia (Jr 44). El libro es testigo que explica la historia y declara inocente al Señor.

Pero hay más. La palabra de castigo no es la única que debe cumplirse en la historia; al menos, no es la única anunciada y escrita por Jeremías. Hay otra palabra anterior que debe cumplirse a pesar de la rebelión del pueblo, porque no era condicional: «cumpliré mis promesas» (en hebreo *qwm* + *dabar* + *tôb,* 33,14). Es el mensaje del libro de la consolación (30,2), que habla de novedad. Si las palabras de condena se cumplen a partir de Jr 37, falta el cumplimiento de las palabras de bendición. La salvación ha sido anunciada por Jeremías como nueva creación (33,2-4), nueva bendición patriarcal (33,22), reinstauración de la casa de David (33,15-18)... Pero novedad no es repetición. La novedad no es lineal, sino que paradójicamente se realizará en el castigo. Hay que volver a dar a luz y eso será tarea de hombres y con dolor (30,2); hay que rehacer la fecundidad y en ella corresponde una misteriosa iniciativa a la mujer (31,22); hay que volver a enjugar las lágrimas de Raquel (31,15). El cumplimiento de la condena, testificada y explicada en el «libro», sirve de prueba para esperar la salvación. El lector del libro escuchará la sentencia y el cumplimiento, pero debe escuchar también y precisamente en ello, la promesa y la bendición. La confianza inmediata en la promesa de lo antiguo (16,14-15) resulta sueño irreal y engañoso; a pesar de la historia, o precisamente por ella, cabe esperar en el Señor que salva (39,18). El libro enseña que no hay que poner la confianza en la bendición, sino en quien bendice.

6. *Ejercicios prácticos*

Dada la extensión del libro de Jeremías, no podemos ofrecer un punto de vista para leerlo entero. Sí se pueden indicar algunas orientaciones sobre los temas tratados más arriba. Se puede, por ejemplo, tratar de fijar las fechas de los acontecimientos nacionales más importantes de la época y discutir la cronología «baja». Puede ser útil recoger el esquema de las «narraciones de vocación», que se encuentra en el capítulo I, pp. 39-41, y tratar de comprobarlo en la vocación de Jeremías (Jr 1); sobre este mismo tema se pueden comparar las vocaciones de Moisés (Ex 3-4.6-7) y de Jeremías. Para leer las «confesiones» con interés se puede tratar de encontrar en ellas ecos del texto de la vocación, o bien vocablos, giros o alusiones a temas jurídicos, o bien relacionarlas con el mensaje y la vida del profeta. Para leer con fruto la parte poética puede ayudar el investigar la dinámica teológica de Jr 2,1-4,4 o el tratar de recoger la estructura (a base de vocablos, giros o frases similares) y la temática teológica de Jr 30-31. También proponemos leer Jr 27-29, comparándolo con Dt 18,9-22, para discutir el tema de los falsos profetas. En la bibliografía castellana hay artículos específicos que ayudarán en los trabajos, además del comentario al texto que hacen Alonso / Sicre.

7. *Bibliografía*

a) *Bibliografía en lengua española*

Nos parece útil ofrecer un amplio abanico de artículos y libros escritos en castellano, para que el lector pueda cotejar datos y calibrar diferencias. Nótese, sin embargo, que no todas las obras son de igual valor, ni de similar dificultad.

J. M. Abrego, *Jeremías y el final del reino. Lectura sincrónica de Jr 36-45* (Valencia 1983); Id., *El texto hebreo estructurado de Jr 36-45:* CuadJer 8 (1983) 1-49; A. Agulera, *La fórmula 'Templo de Yahvé', 'Templo de Yahvé', 'Templo de Yahvé' en Jr 7,4:* EstBíb 47 (1989) 319-342; J. Alonso Díaz, *El discernimiento entre el verdadero y el falso profeta:* EstE49 (1974) 5-17; L. Alonso Schökel / V. Collado, *Jeremías 30-33,* CuadJer 3 (1979) 1-29; L. Alonso Schökel, *Jeremías* (Madrid 1967); Id., *Jeremías como anti-Moisés,* en M. Carrez / J. Doré / R. Grelot (eds.), *Hom. a H. Cazelles, De la Tôrah au Messie* (París 1981) 245-254; J. Briend, *El libro de Jeremías,* CuadB 40 (Estella [4]1989); J. M. Caballero Cuesta, *El nuevo pacto con Israel (Jer*

31,31-34): Burg 1 (1960) 3-46; Id., *Análisis y ambientación de los textos de Jeremías* (Burgos 1971); Id., *La restauración de Israel según el profeta Jeremías (Análisis y ambientación de los textos)*: Burg 13 (1972) 115-118; S. Castro Sánchez, *La fe como tortura en el hombre bíblico: (Abraham, Jeremías, Hechos)*: REsp 33 (1974) 30-58; B. Celada, *Características de la intervención de los profetas Isaías y Jeremías en política*: CuB 25 (1968) 95-99; G. P. Couturier, *Jeremías*, en CBSJ I (Madrid 1968) 791-886; A. Cruels i Viñas, *El dbr en Jeremías* (Jer 1-45), policopia (Barcelona 1986); A. Díez Macho, *Nuevos manuscritos bíblicos babilónicos*: EstBíb16 (1957) 235-277; N. Füglister, *Un hombre tomado por Dios a su total servicio: Jeremías*, en J. Schreiner (ed.), *Palabra y Mensaje* (Barcelona 1972, original de 1967) 247-268; J. G. García Trapiello, *Jeremías y el Profeta de la religión interior y personal*: TEspir 4 (1960) 59-78; A. García-Moreno, *Vocación de Jeremías*: EstBíb 27 (1968) 49-68; A. Gelin, *Jeremías* (Cartagena 1961); J. F. Hernández-Martín, *El mensaje religioso de Jeremías* (Madrid 1971); E. Hernando García, *Profetas y sabios. Contactos del profeta Jeremías y sus discípulos con los sabios*: «Lumen» 19 (1970) 3-24; Id., *Actitud del profeta Jeremías ante el culto y la centralización del culto realizado por el rey Josías*: ScripVict 18 (1971) 35-72; Id., *Semblanza de Josías por el profeta Jeremías*: ScripVict 18 (1971) 271-294; Id., *Jeremías, Profeta y Teólogo*: Burg 26 (1985) 325-349; Id., *Postura de Jeremías ante la reforma de Josías*. Investigación teológico-bíblica. Pars Dissertationis (Roma 1985); A. Ibáñez Arana, *Jeremías y 'los profetas'*: ScripVict 35 (88) 5-56; 233-319; Id., *Jeremías y el Deutoronomio*: ScripVict 37 (1991) 266-341; J. L. Larrabe, *Las acciones simbólicas de Jesús comparadas con las del profeta Jeremías*: «Lumen» 18 (1969) 427-444; C. Mielgo, *Jeremías 31,31-34. Vocabulario y estilo*: EstAgust 4 (1969) 3-14; Id., *Jer 13,7-14. Análisis y contactos literarios*: EstAgust 7 (1972) 3-35; F. L. Moriarty, *Jeremías*, en *Sagrada Escritura* V, 407-639, BAC 312 (Madrid 1970); E. Nácar, *Sobre la interpretación de 'Femina circumdabit virum' (Jer 31,22)*: EstBíb 1 (1942) 405-436; G. del Olmo Lete, *Notas críticas al texto hebreo de Jr 14-17*: «Claretianum» 11 (1971) 283-358; Id., *La unidad literaria de Jr 14-17*: EstBíb 30 (1971) 3-46; A. Quinonos i Sopena, *Jeremias, personalitat i agonia*: EstFranc 72 (1971) 67-98; F. Raurell, *¿La desacralización de la dinastía davídica en Jeremías?*: EstFranc 72 (1971) 141-163; G. von Rad, *Las Confesiones de Jeremías*, en *Estudios sobre AT* (Salamanca 1975) 461-71 = EvT 3 (1936) 265-276; V. Sephina, *Versiones judeo-españolas del libro de Jeremías impresos en Ferrara y Salónica en el s. XVI: Influencia de los comentaristas*: «Sefarad» 31 (1971)

179-184; J. L. Sicre, *La monarquía y la justicia. La práctica de la justicia como elemento aglutinante en la redacción de Jr 21,11-23,8:* en *Hom. L. Alonso Schökel* (Madrid 1983) 193-206; C. Westermann, *Jeremías* (Madrid 1972, original de 1967); P. Wickham, *Introducción al libro de Jeremías,* «Pensamiento Cristiano» 22 (Buenos Aires 1975) 122-130; D. Yubero, *Teología política de Jeremías,* disertación (Roma 1951).

b) Bibliografía complementaria en otras lenguas

Ofrecemos también un repertorio de los libros y artículos más importantes escritos en otras lenguas.

W. L. Holladay, *The root shûbh in the Old Testament* (Leiden 1958); Id., *The Background of Jeremiah's Self-Understanding:* JBL 83 (1964) 153-164; Id., *Jeremiah and Moses: Further Observations:* JBL 85 (1966) 17-27; Id., *The Architecture of Jeremiah 1-20* (Lewisburg 1974); Id., *Jeremiah,* 2 vols. (Londres 1986, 1991); F. D. Hubmann, *Untersuchungen zu den Konfessionen* (Wurzburgo 1978); J. Ph. Hyatt, *Jeremiah,* en *Interpreter's Bible* 5 (Nashville-Nueva York 1956) 777-1142; Id., *Prophet of Courage and Hope* (Nashville-Nueva York 1958); E. Kragelund Holt, *Jeremiah's Temple Sermon and the Deuteronomists: An Investigation of the Redactional Relationship Between Jr 7 and 26:* JSOT 36 (1986) 73-87; H. Mottu, *Les «Confessions» de Jérémie. Une protestation contre la souffrance* (Ginebra 1985); K. F. Pohlmann, *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches* (Gotinga 1978); Id., *Die Ferne Gottes. Studien zum Jeremiabuch* (Berlín 1988); G. von Rad, *Die Konfessionen Jeremias:* EvT 3 (1936) 265-76 (= *Estudios sobre AT* 461-471); W. Rudolph, *Zum Jeremiahbuch:* ZAW 60 (1944) 85-106; Id., *Jeremia* (Tubinga [3]1968); D. G. Schley, *The salisim: officers or special three-man squads?,* VT 40 (1990) 321-326; J. Schreiner, *Jeremia,* 2 vols. (Wurzburgo 1984); W. Thiel, *Ein Vierteljahrhundert Jeremia-Forschung:* VF 31 (1986) 32-52.

Capítulo V
DE NAHUN A SOFONIAS

I. EL PROFETA NAHUN Y SU OBRA

Bibliografía básica: Los datos fundamentales para el estudio de este profeta los encontramos en castellano en las siguientes obras: Alonso / Sicre, *Profetas* II, 1073-1089; Gelin / Monloubou, *Nahum*, en Cazelles, *Introducción*, 431-434; R. T. A. Murphy, *Nahum*, en CBSJ I, 774-781; Schmidt, *Introducción*, 278-281.

1. *El profeta y su época*

A este profeta le conocemos en castellano mediante una transcripción que mezcla latín y castellano: con la primera eliminamos la fuerza de la gutural intermedia, con la otra evitamos la «m» final. El nombre hebreo «Najum» evoca el «consuelo» del Señor. Nahún debió nacer en Elcás (o Elqosh), lugar desconocido para nosotros, que unos autores sitúan en Galilea y la mayoría en Judá (1,1). Del profeta no sabemos más.

Su libro nos introduce de lleno en el acontecimiento de la caída de Nínive, ocurrida el 612 a. C. Nínive, construida por Senaquerib (704-681) a orillas del Tigris, fue digna capital del imperio asirio. La dureza de su dominio se conjugaba con la belleza de sus canales. En ella se gobernaba el imperio desde las alturas de Arartu hasta las profundidades del Nilo, desde el Golfo Pérsico hasta el mar Mediterráneo. Los enemigos más tenaces de Asiria fueron dos, Babilonia y Egipto. Ambos pagaron cara su rebelión y maquinaciones. Babel fue destruida el año 689 y Assurbanipal disolvió a Tebas como se disuelve un terrón de azúcar al desbordarse sus canales (663 o quizás el 668). Ambas ciudades tardaron en ser reconstruidas. Nos interesa la fecha de la ciudad egipcia:

Tebas volvió a reconstruirse el 654. La reconstrucción de Babel, el año 626, marca el comienzo del fin asirio.

La datación del libro de Nahún es controvertida. El abanico de proposiciones oscila, por arriba, entre el 663 y el 654, y alcanza, por abajo, hasta el 612 [1].

El asunto empieza con la comparación entre la suerte de Tebas y la de Nínive en 3,8. Se supone que Tebas (evocando su nombre egipcio, Nut-Amon, la ciudad de Amón) ha sido destruida y Nínive lo va a ser. ¿Por qué la comparación? Tebas no es la mayor ciudad destruida por los asirios. Tampoco el parecido topográfico es definitivo: hay otras ciudades para cuya destrucción se ha utilizado el agua de su cercano río. La comparación puede estar motivada por su alianza. Y esto sucedió únicamente al final del imperio asirio. La destrucción de la otra capital, Assur, que tuvo lugar el 614, bien pudo haber sobresaltado a Egipto.

2. *El libro de Nahún*

El escueto encabezamiento del libro (1,1) es llamativo por varias razones: el uso del término técnico para oráculos contra las naciones *(massa')* apoya la aceptación de Nínive como auténtico referente; la explicitación de ser «libro» es caso único en los profetas; la designación de visión para el contenido realza la figura del mensajero y lo convierte en testigo presencial (2,1).

Literariamente podemos distinguir en Nahún tantas secciones como capítulos. a) El libro comienza con un salmo alfabético o acróstico, no perfectamente conservado. Son visibles sus marcas en los primeros versículos (1,1-8), pero el resto es irreconocible. Los intentos de reconstrucción no pasan de conjeturas; el que lleguemos hasta la mitad del alfabeto puede no ser casualidad. Tras unos versículos de transición (1,9-10), concluye el capítulo con un oráculo de salvación a Judá (1,11-14). El resto del libro (2-3, que componen las secciones b) y c), lo forman dos unidades más, unidas entre sí por una inclusión: la maldad de Nínive que atraviesa *('br)* a todo el mundo (3,19), pero no volverá a atravesar a Judá (2,1). Las dos partes se unen en la mención de la insaciable voracidad asiria (*trp*

[1] Las opiniones de los autores, en Alonso / Sicre, *Profetas* II, 1074. La opinión de Humbert no ha tenido gran aceptación.

= atrapar, apresar, cuatro veces en 2,13.14; una en 3,1). b) El capítulo 2 manifiesta su cohesión en dos señales. La contraposición del mensajero en Judá (2,1) y la carencia de pregoneros de Nínive (2,14) es la primera. La segunda la forma la repetida aniquilación de Nínive (*krt*, 2,1.14). c) El capítulo 3 lo abre una fuerte colección de epítetos contra la ciudad («sanguinaria y traidora, repleta de rapiñas, insaciable de despojos», 3,1) y lo cierra una reflexiva afirmación sobre su alcance universal («¡Sobre quién no descargó tu perpetua maldad!», 3,19).

En cuanto al contenido, el salmo del capítulo primero dibuja en tono celebrativo una tremenda teofanía del Señor que viene a castigar a la nación culpable, haciendo justicia y salvando a Judá. En el capítulo 2 un mensajero invita a la alegría en Judá (2,1-3; cf. Is 52,7) y canta el asalto. Embargado por la emoción, él mismo se mete en la lucha: invita a detenerse a los que huyen (2,9) o incita a los asaltantes (2,10). En el capítulo 3 predomina la reflexión y la motivación del hecho.

El texto está mal conservado y contiene pasajes difíciles de traducir (no ha ayudado mucho la publicación del comentario a Nahún en Qumrán [2]), pero aun así se puede percibir fuerza en la expresión y plasticidad en las metáforas.

Se debe reseñar la percepción del colorido y del fragor en la descripción de la guerra (2,4-5; 3,3), el movimiento continuo dentro de la ciudad (2,2.4-11) o la utilización y desarrollo de ciertas imágenes, como el león voraz e impasible (2,12-14) o la langosta, numerosa pero pasajera (3,15-17). En 3,11 cabe una doble lectura, no necesariamente involuntaria. Recoge la tradicional imagen de la borrachera (cf. 1,10 y Jr 25) previa al castigo de las naciones. La borracha «se esconde» buscando refugio del enemigo o «se ofusca», pierde la cabeza, pidiendo amparo al enemigo. En la lengua original llaman la atención las asonancias y el ritmo.

La duda sobre la autenticidad se ha centrado más en el conjunto que en versos concretos. El salmo de Nah 1 ha merecido mayor atención y ha presentado más problemas de relación con el conjunto. De todos modos, los epítetos iniciales atribuidos a Dios (celoso, justiciero, airado, vengador; 1,2-3) y la fuerza de su teofanía (tormenta, huracán) no le hacen extraño al resto del libro.

[2] 4QpNah, publicado por J. M. Allegro, *Further Light on the History of the Qumran Sect:* JBL 75 (1956) 89-93; *More unpublished Pieces of a Qumran Commentary on Nahum (4QpNah)»:* JSS 7 (1962) 304-308.

3. *El mensaje de Nahún*

Casi todos los comentaristas subrayan el valor poético y la pobreza profética del libro. La hipótesis de que el libro de Nahún era una composición litúrgica para celebrar en el templo la caída de Nínive ha convertido al profeta en un profeta cultual, casi falso. Su tema principal, la caída del tirano, le ha salvado de la quema. De todos modos, el tono, predominantemente secular a partir del capítulo 2, no encaja demasiado fácilmente en la liturgia.

El aire secularizado de la descripción guerrera se ve, gracias al salmo inicial, a la luz del dominio del Señor sobre la historia. La ira, la cólera, el celo y la venganza del Señor son los epítetos guerreros que convienen a la magnitud de la victoria. Pero no oscurecen su paciencia (1,3a) ni su rostro bondadoso, pues también es consuelo del afligido (1,12b), liberador del oprimido (1,13), misericordioso con el despreciado (1,14). Tal vez refleja un grito primario de la Jerusalén nacionalista. El contexto teológico del salmo lo transciende: la destrucción de Nínive es sólo un ejemplo del poderío del Señor contra la arrogancia que se repite en la historia. La dureza del tono responde a la opresión sufrida: «¿Sobre quién no descargó tu perpetua maldad?» (3,19).

4. *Ejercicios prácticos*

Para conocer el texto del libro profético puede servir una lectura por grupos, recogiendo los términos utilizados para describir la guerra y el asalto; o el recoger y organizar las imágenes utilizadas, indicando el desarrollo de alguna de ellas. Para captar el mensaje se puede discutir la acción de Dios en esta historia.

5. *Bibliografía complementaria*

J. M. Abrego, *La fuerza del bien. A propósito de Nah 3*, en A. Vargas Machuca / G. Ruiz (eds.) *Palabra y vida, Hom. Alonso Díaz* (Madrid 1984); M. Bic, *Trois Prophètes dans un temps de ténèbres. Sophonie, Nahum, Habaquq* (París 1968); K. J. Cathart, *Nahum in the Light of Northwest Semitic* (Roma 1973); A. Haldar, *Studies in the Book of Nahum* (Upsala 1947); P. Humbert, *Le problème du livre de Nahoum:* RHPR 12 (1932) 1-15; T. Tournai, *Le Psaume de Nahum:* RB 65 (1958) 328-335; R. Fr. von Ungern-Sternberg, *Der Tag des Gerichtes Gottes: Habakuk-Zephanja-Jona-Nahum* (Stuttgart 1960).

II. EL PROFETA HABACUC Y SU OBRA

Bibliografía básica: Los datos fundamentales se encuentran en castellano en las siguientes obras: Alonso / Sicre, *Profetas* II, 1091-1108; J. Cantera, *El comentario de Habacuc de Qumrán* (Madrid 1960); García Cordero, *Libros proféticos*, 1241-1253; Gelin-Monloubou, *Habacuc*, en Cazelles, *Introducción*, 432-434; R. T. A. Murphy, *Habacuc*, en CBSJ I, 781-789; Schmidt, *Introducción*, 281-283.

1. *Habacuc y su libro profético*

De la persona de Habacuc no conocemos nada, ni su lugar de nacimiento, ni el nombre de su padre. Su nombre evoca el de una planta. En el libro de Daniel (14,33-39) se dice: «En Judea vivía el profeta Habacuc», como introducción a una historia que narra la alimentación milagrosa de Daniel en el foso de los leones. Pero ese midrás no aclara nada de la persona del profeta. El título de *nabí* que le aplica el comienzo del libro no lo coloca sin más entre los profetas relacionados con el culto, pero sí resulta único en esta época.

Tampoco tenemos grandes seguridades sobre la fecha de su actividad. Se habla de un «pueblo cruel y resuelto que recorrerá poblaciones ajenas» (1,6), descrito como pescador ávido (1,14-17). El TM cita, en una clara glosa, a los babilonios. La suma de todos estos datos permite situar a Habacuc en tiempos de Joaquín (609-597 a. C.) o incluso después de la primera deportación (597). Claro que esta hipótesis no pasa de probable y que en la historia de la investigación ha estado acompañada de otras muchas, que identificaban a ese pueblo invasor con cada uno de los imperios que se han sucedido en la historia: asirios, egipcios, árabes, persas, griegos y seléucidas; incluso se han desdibujado sus perfiles históricos en los de un enemigo mítico [3].

La relación de Habacuc con la profecía cultual ha sido puesta de relieve por todos los comentaristas. El motivo más claro lo ofrece el salmo del capítulo 3. Pero también en los dos primeros capítulos se recoge, a juicio de varios comentaristas, la liturgia para un día penitencial. La lamentación, la oración y la alocución divina directa, pronunciada a través de un ministro del culto, son elementos habituales en la liturgia antigua de Israel. El problema, como en el caso de Nahún, suele estar en saber si unos oráculos

[3] Cf. Alonso / Sicre, *Profetas* II, 1092.

proféticos han sido reelaborados para su uso cultual o si elementos litúrgicos se han independizado y reorganizado en forma profética. En cualquier caso, la relación con el culto hace que Nahún y Habacuc vayan normalmente juntos, si bien las dudas de falsedad se las suele llevar el primero por contener exclusivamente un oráculo de salvación para Judá.

El libro de Habacuc no ha presentado problemas en cuanto a su división. Resulta fácil identificar tres partes: a) un diálogo entre el profeta y Dios (1,2-2,5); b) una serie de cinco «Ayes» (2,6b-20), y c) el salmo (3,1-19).

En esta estructura lo más fácil de encontrar es el salmo, tanto por sus anotaciones musicales (pausas intermedias), como por la introducción y la nota final. Sin embargo, se ha discutido mucho su pertenencia al libro. El hecho de que el comentario a Habacuc encontrado en Qumrán (1QpHab) carezca de este capítulo no suele representar un argumento añadido de duda, pues no sería de extrañar que el deterioro mayor del manuscrito lo haya sufrido la parte final. Quienes aceptan el influjo cultual también en las partes anteriores, no tienen mayor problema en admitir la unidad del libro. El salmo canta la intervención de Dios que cumple su profecía. La tormenta sirve de escenario para la teofanía del Dios guerrero, que viene a «salvar a su pueblo, a salvar a su ungido» (3,13). A la invocación inicial corresponde la alabanza y la confianza final.

El diálogo entre el profeta y el Señor consta de dos lamentaciones del profeta (1,2-4; 1,12-17) y dos respuestas del Señor (1,5-11; 2,1-4). No está clara la relación entre las respuestas y el problema planteado en las respectivas quejas. Al plantear el problema de la justicia (culpable impune, inocente oprimido), el profeta se queja de la impasividad del Señor. La expresión «¿hasta cuándo?» (1,1) es una queja jurídica; el tema trae a la memoria las confesiones de Jeremías y el libro de Job. La respuesta coloca el problema en el orden internacional: el Señor suscita un pueblo que «sacará adelante el derecho» (1,7), pero da la impresión de que se le escapa de las manos, se sobrepasa y «su fuerza es su dios» (1,11). La desmesura del imperio parece ser el motivo del segundo lamento, aunque 1,17 no impide que pueda aplicarse a un rey como Joaquín (cf. 2,12 y Jr 22,13). La segunda respuesta plantea el tema del tiempo en la recepción y en el cumplimiento de la palabra divina. El profeta se mantiene vigilante para captarla y graba su contenido en espera del cumplimiento. La discusión sobre el contenido de

la tablilla ha sido grande y muchas las aportaciones diversas [4]. Sin contar con ellas, el NT lo recoge en Rom 1,17 y Gál 3,11 [5]. No es segura la pertenencia de 2,5-6a a la respuesta divina. La paciencia divina va permitiendo el transcurso de las épocas históricas, a pesar de las opresiones que conllevan; la seguridad del cumplimiento del plan de Dios queda reservada al final.

En la serie de cinco «Ayes» (2,6b-20) el último presenta características peculiares de lenguaje y de contenido, de modo que existen problemas de comprensión de los vv. 18-20. El tema de la idolatría va adquiriendo ya formulaciones típicas del postexilio (vaciedad, hechura humana, etc.). La mención de los ídolos mudos da paso, por oposición, a la solemne petición de silencio universal ante el Dios verdadero (v. 20). En los restantes «Ayes», como se ve en el esquema, se pueden rastrear indicios de una estructura:

¡Ay!	vv.	6	9	12	15	19
¿Acaso no? *(halo')*		7		13		
Porque *(kî)*		8	11	14	17	

Temáticamente cada uno de los «Ayes» encierra una tensión entre la referencia personal del enunciado inicial y la aplicación internacional de su explicación.

2. *Mensaje del libro de Habacuc*

El mensaje del libro depende en gran medida de la clave de interpretación que se elija. Predomina la opción por una lectura de aplicación internacional, de modo que la figura de Dios aparece como el Señor de la historia, que únicamente se comprende a partir de la «fe» (2,4). La oposición entre el arrogante y el justo, entre las naciones y Judá, quedará resuelta a favor de los últimos sólo en el momento final. Se da una escatologización clara del tiempo histórico. El Señor es la única fuente de fortaleza y de confianza, a pesar de las circunstancias históricas. La fe desemboca en alegría: 3,18 daría paso a la recitación del «magnificat», en el que Dios rechaza a los poderosos y ensalza a los humildes.

[4] Algunas de ellas son las siguientes: W. H. Brownlee, JBL 82 (1963) 319-325; A. Feuillet, NTS 6 (1959/60) 52-80; J. G. Janzen, HTR 73 (1980) 53-78; B. Peckham, CBQ48 (1968) 617-636; S. Schreiner, ZAW 86 (1974) 538-542; S. Virgulin, DivThom 90 (1969) 92-97; A. S. van der Woude, ZAW 82 (1970) 281-282.

[5] En Heb 10,37-38 se cita según el texto griego de LXX.

3. *Ejercicios prácticos*

Para conocer mejor el libro, puede ayudar el registrar la tensión entre interpretación individual e internacional en el diálogo (1,2-2,4) y en los «Ayes» (2,6b-20). ¿Qué razones textuales se pueden aducir a favor de una u otra de las interpretaciones? Un buen ejercicio literario puede consistir en recoger indicios de polaridad en el texto: p.ej. malvado-inocente, arrogante-justo.

4. *Bibliografía complementaria*

Además de los comentarios a los profetas menores y para completar aspectos concretos de Habacuc, recogemos algunos trabajos de interés: J. Alonso Díaz, *Habacuc o las perplejidades de un profeta ante la historia:* CuB 22 (1965) 195-201; M. Bic, *Trois prophètes dans un temps de ténébres. Sophonie, Nahum, Habaquq* (París 1968); A. Díez Macho, *El texto bíblico del Comentario de Habacuc de Qumrâm,* en *Lex tua Veritas. Hom. Junker* (Tréveris 1961) 59-64 ; H. E. Freeman, *Nahum, Zephaniah, Habakuk* (Cristianía 1973); P. Humbert, *Problèmes du Livre d'Habacuc* (Neuchâtel 1944); P. Jöcken, *Das Buch Habakuk* (Bonn 1977); H. S. Ponguta, *La ruina de un imperio. Una relectura de Hab 2,5-14:* «Theologica Xaveriana» 25 (1975) 43-50; J. Ramos García, *El cántico de Habacuc (Hab 3):* CuB 5 (1948) 171-174.254-260; R. Fr. von Ungern-Sternberg, *Der Tag des Gerichtes Gottes: Habakuk-Zephanja-Jona-Nahum* (Stuttgart 1960); R. Vuilleumier / C. A. Keller, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie* (París 1971).

III. EL PROFETA ABDIAS Y SU OBRA

Bibliografía básica: La bibliografía básica en castellano se encuentra en Alonso / Sicre, *Profetas* II, 995-1006; además son de interés Th. Chary, en Cazelles, *Introducción,* 498-503; García Cordero, *Libros proféticos,* 1179-1185; Schmidt, *Introducción,* 285-287.

1. *El problema del autor y de la unidad del libro*

Antes de comenzar hay que notar algunas características que hacen de Abdías un profeta singular. En primer lugar, se trata del libro más pequeño del AT, si es que merece el nombre de libro el conjunto de 21 versículos. En segundo lugar, el texto sigue muy de cerca a Jr 49,7-22. Finalmente, en él predomina un único género

literario, el oráculo contra las naciones. Aunque el orden de los profetas menores varía en la tradición hebrea respecto de la griega, Abdías antecede en ambas al libro de Jonás.

El título del libro lleva el apelativo de «visión» (v. 1), que se atribuye a Abdías, nombre que significa «siervo de Yahvé» y es común en el AT (11 veces). Una tradición judía (*Sanhedrín* 39b) identificó al profeta con un ministro de Ajab, devoto yahvista (1 Re 18,3-16). Pero tal identificación carece de fundamento. Tampoco ha tenido éxito entre los comentaristas la catalogación de Abdías entre los profetas cultuales que pretenden algunos autores (Bic, Watts) en virtud de ciertas resonancias cúlticas que descubren en el texto. El tema del «día del Señor» siempre ha provocado tales hipótesis.

El libro de Abdías pertenece por derecho propio a la literatura anti-edomita que conocemos por Gn 27,39-40; Sal 137,7; Is 34,5 ss; 63,1-6; Ez 25,12-17; 35; Am 1,11-12; Mal 1,2-4; Jr 49,7-22. También hay que incluirlo entre los textos que anuncian el día del Señor (Is 2,6-22; Ez 7; Joel 1,15-2,11; Am 5,18-20; Sof 1,7.14-18). Edom era un pueblo semita ubicado en las montañas que rodean el valle de la Arabá. Tuvo una larga historia de guerras con Judá debido, fundamentalmente, a dos causas: su riqueza en cobre y ser paso obligado hacia la ciudad de Ezion-Geber (junto a la actual Eilat), única salida marítima al golfo de Aqaba. Tras muchos años de sometimiento a Judá (desde David, cf. 2 Sm 8,13-14), Edom se independizó en el s. IX, en tiempos de Jorán (2 Re 8,20-22). Las relaciones no mejoraron sustancialmente a juzgar por los recuerdos de Amós (1,11) y posteriormente de Ezequiel (35,5). De hecho, Amasías y Ozías (s. VIII) fueron penetrando en territorio edomita. Cuando Asiria o Babilonia invadían Judá, Edom recobraba la libertad de movimientos que los grandes imperios le permitían. Hasta que en el 587 a. C. se unió a las tropas babilónicas para aprovechar la ruina de Judá, llegando incluso a establecer su capital en Hebrón. Este ha sido su gran pecado, el motivo de la constante acusación judía. Lo curioso es que la legislación deuteronomista ha sido muy benévola en la admisión de edomitas. De hecho, la tradición intenta fundamentar una relación fraterna entre ambos, conectando Edom con Esaú y Esaú con Jacob. Y en las luchas tradicionales entre Jacob y Esaú (su trampa en el alumbramiento, su discusión por la primogenitura, su ruptura y su reconciliación, cf. Gn 25ss; 32ss) Jacob es el ganador, pero no el inocente.

En el texto de Abdías, siguiendo a Rudolph, se suelen distin-

guir dos bloques (no exactamente en dos unidades), atribuyendo una mitad del v. 15 (15b) a la primera y otra mitad (15a) a la segunda: 1-14 + 15b; 15a + 16-21. Cada uno de estos bloques se subdividen en unidades menores, llegando hasta la identificación de 8 (Robinson) o, más normalmente, de 6 (Fohrer). Algunos (Condamin, Bic, etc.) defienden la unidad literaria del conjunto. Aceptando con la mayoría de los autores que los vv. 19-20 son añadidos posteriores en prosa [6], las razones que se aducen para la división en dos bloques se resumen así: en el primer bloque el objeto del castigo es Edom, mientras que en el segundo al «pueblo de Esaú» (v. 18) se le suman muchas naciones; en el primero, las naciones castigan a Edom, mientras que en el segundo ellas son castigadas por el resto de Israel; en el primero se justifica el castigo de Edom por su soberbia y crueldad históricas, mientras que en el segundo el tema del «Día del Señor» amplía el horizonte hacia la escatología; en el primer bloque se comunica a Judá el contenido de la visión, mientras que el segundo está dirigido a Edom.

De todos modos, hay una serie de aspectos formales [7] que conviene tener en cuenta al intentar estructurar el texto. En primer lugar, las fórmulas «oráculo del Señor» (vv. 4.8) y «lo ha dicho el Señor» (v. 18), la repetición (11 veces) de «el día» en los vv. 8-15, los 8 imperativos negativos en los vv. 12-14 y la inclusión constituida por la doble mención de «el monte de Esaú» en los vv. 8-9 y 19-21. Debemos añadir además que la similitud de Ab con Jr 49 se limita a Ab 1-7, con cierta transposición de orden: Ab 1-4 es paralelo a Jr 49,14-16, mientras que Ab 5-7 es paralelo a Jr 49,9-10 (cf. Jr 8,14). Todo ello nos lleva a proponer una división en dos secciones que todavía no ha sido contrastada por la crítica:

Ab 1a:	Título del libro
1) Ab 1b-7:	Castigo de Edom
2) Ab 8-21:	El día del Señor y la implantación de su reinado (por supuesto, hay que liberar los versos 19-20 de varios añadidos).

La primera sección está formada por dos unidades menores:

[6] A pesar de los intentos de Fohrer por reconstruir la poesía original.

[7] David J. Clark, *Obadiah reconsidered:* «The Bible Translator» 42 (1991) 326-336, presta mucha atención a tales aspectos. Para valorarlos los compara con aspectos formales de los libros de Ageo y Zacarías, que supone de la misma época (segunda mitad del s. VI a. C.). Rompe con la costumbre de dividir los bloques en el v. 15 y da relevancia a los 7 primeros versículos de Abdías. Si hubiera valorado como significativa la doble inclusión que forma la mención de «el monte de Esaú», tal vez hubiera modificado ligeramente su propuesta final.

vv. 1-4 y vv. 5-7, centradas en el castigo histórico de Edom a manos de las naciones, íntimamente relacionadas con el texto de Jr 49. La segunda sección está centrada en los 8 imperativos (vv. 12-14). El recuerdo de la terrible desgracia de Jerusalén y de la alegría de Edom en ese día proporciona la razón del castigo generalizado según la ley del talión (v. 15 no se refiere sólo a Edom) y permiten el paso al «Día del Señor» (v. 15). En ese día se castigará definitivamente a Edom (vv. 8-11) y a todos los pueblos (vv. 15-21). El Edom histórico habitaba en las montañas (v. 3-4) y allí será humillado; imaginativamente el «monte de Esaú» será destruido por el «monte de Sión» (vv. 17.21), en donde se congregará el pequeño resto (v. 17) de desgraciados (v. 20).

Dada la singular brevedad del libro, no hace falta decir que muchos autores han defendido que el libro forma una unidad, escrita por la misma mano. La defensa de tal unidad de autor no se opone a la división literaria. De todos modos, no parece fácilmente asimilable en esta teoría la semejanza literaria con Jr 49,9-16, a no ser que se defienda la prioridad del texto de Abdías.

2. *Fecha de composición*

Olvidando otros momentos históricos distintos e incluso de signo contrario, la tradición bíblica anti-edomita se ha concretado fundamentalmente en torno a un punto concreto de la historia: la fecha de la destrucción de Jerusalén y la crueldad con la que Edom aprovechó la situación de debilidad judía. A ese momento parece referirse Ab 10-14. Si a este hecho unimos el dato de su semejanza con Jr 49, comprenderemos la razón de por qué algunos autores han visto los años siguientes al 586 como la fecha más probable de composición del libro de Abdías [8]. Por otro lado, quienes defienden el s. IX a. C. como referente histórico de los versículos mencionados, sostienen esa fecha como la más probable para la composición de Abdías. Finalmente, el tono escatológico de Ab 8-18, con su mención de «el día» y de la realeza del Señor, da pie a algunos para rebajar al s. V –e incluso al s. III– su fecha de composición.

Probablemente no todos los versículos que ahora componen el libro de Abdías son originales o han sido incluidos en él al mismo

[8] Algunos autores piensan que Ab 10-14 se refieren al s. IX a. C., cuando, según 2 Cr 21,16-17, Judá y Jerusalén sufrieron una invasión. Aunque Edom, como hemos dicho, consiguió su independencia por esa época (2 Re 8,20-22), no tenemos ningún dato que lo implique en una invasión.

tiempo. Es posible que los versículos finales (19-21) sean posteriores, por su afinidad con el segundo Zacarías [9]. En general, se puede leer el conjunto sin problemas de referente histórico si admitimos con la mayoría como fecha probable de su composición los años intermedios del s. VI [10]. Con todo, por su parecido con Jr 49 lo incluimos en este apartado del s. VII.

3. *El mensaje de Abdías*

El libro más corto del AT anuncia el castigo de Edom y de las naciones como cumplimiento de la ley del Talión (v. 15b: «lo que hiciste te lo harán»). Este mensaje disuena en oídos creyentes y deberá ser revisado por quienes han experimentado el perdón. Pero su mensaje no se agota en la venganza. En esa terminología de la época se encierra un mensaje de esperanza para el «resto santo», llamado a recobrar sus posesiones (v. 17). El día del Señor está cerca (v. 15; cf. Sof 1,7-14; Jl 4,14). En ese día un pequeño resto celebrará juicio universal desde el monte de Sión. Los malvados perecerán, no sólo las naciones (cf. vv. 16.19-20), sino también los pertrechos guerreros y la sabiduría que apoyó la violencia criminal, (cf. vv. 8-10), y tras el juicio se establecerá el reinado del Señor (v. 21) desde su templo, en el monte Sión. Este monte sale victorioso, pero parece pequeño si lo comparamos con el cuatro veces repetido «monte de Esaú» o con las imágenes iniciales de las «rocas escarpadas» (v. 3), el remonte del águila o los nidos en las estrellas. ¡Pocas veces se ha descrito la grandeza del «día» con rasgos tan modestos!

4. *Ejercicios prácticos*

Comparar el texto de Abdías con Jr 49,7-22. Recoger los textos anti-edomitas citados al comienzo y extraer los dos o tres temas más importantes que se aducen en ellos contra Edom.

5. *Bibliografía complementaria*

Además de los comentarios generales a los profetas menores, conviene tener presente M. Bic, *Zur Problematik des Buches Obad-*

[9] Cf. Chary, *o. c.*, 499.

[10] Chary (*o.c.*, 499) no duda de que el autor es un hombre de Judá que permaneció en Palestina durante el exilio y experimentó la opresión de Edom.

jah (Leiden 1953) 11-25 ; G. Fohrer, *Die Sprüche Obadjas*, en *Studia Biblica et Semitica T.C. Vriezen dedicata* (Wageningen 1966) 81-91; E. Olávarri, *Cronología y estructura literaria del oráculo escatológico de Abdías:* EstBíb 22 (1963) 303-313; W. Rudolph, *Obadja:* ZAW 49 (1931) 222-231; Id., *Joel, Amos, Obadja, Jona* (Gütersloh [2]1971); H. W. Wolff, *Dodekapropheton* 3 (Neukirchen 1977).

IV. EL PROFETA SOFONIAS Y SU OBRA

Bibliografía básica: Los datos fundamentales en castellano se encuentran en Alonso / Sicre, *Profetas* II, 1109-1127 (introducción hasta 1112). Conviene contrastarlos con los enfoques de Gelin / Monloubou, *Sofonías*, en Cazelles, *Introducción*, 427-430; R. T. A. Murphy, *Sofonías*, en CBSJ I, 767-774; Schmidt, *Introducción*, 283-285; Sicre, *«Con los pobres»*, 315-336.

1. El profeta y su época

La introducción del libro (1,1) sitúa la actuación de Sofonías en la época de Josías. No hay razón para dudarlo, a pesar de los intentos de algunos autores, inspirados en Hyatt, para retrasar su actividad a la época de Joaquín. La mayoría de los comentaristas admite que su predicación encaja bien en la primera parte del reinado de Josías, pues no hay asomo de decadencia asiria, ni se menciona la reforma de Josías. Se suele situar por lo tanto a Sofonías en un momento indeterminado de la década 640-630 a. C.

En ese tiempo cumple Judá un siglo de sometimiento a los asirios, desde que Acaz los mandó llamar el año 734 con motivo de la guerra siro-efraimita. La reforma de Ezequías supuso simplemente un breve sueño de restauración, y el largo reinado de Manasés pesa como una losa en la capital y en el pueblo. Las costumbres extranjeras han tomado carta de ciudadanía (1,8), se practica el culto a los astros y la idolatría, hay apóstatas (1,4), la violencia de los poderosos parece habitual (1,8.11; 3,3), los príncipes, jueces, profetas y sacerdotes se han convertido en opresores (3,3-4). Tal es la imagen de una Jerusalén en la que se ha llegado hasta a formular el axioma ateo: «El Señor no actúa ni para bien ni para mal» (1,12).

La mención de diversas partes de la capital (el barrio nuevo, la puerta del pescado, el «mortero», 1,10-11) hace suponer que Sofonías predicó en Jerusalén. Su larga genealogía (1,1, hasta la cuarta generación) se presta a varias hipótesis: emparentarlo con un rey de Judá como Ezequías o probar la ascendencia judía ante el error al que puede inducir el nombre de su padre (cusitas son los etíopes

en el AT). La primera hipótesis no se puede probar, pues, si se pretendiera la identificación de Ezequías, tatarabuelo de Sofonías, con el homónimo rey de Judá, se habría indicado expresamente. La segunda es innecesaria, ya que el nombre del profeta es claramente yahvista y significa algo así como «Dios protege, guarda».

2. *El libro de Sofonías*

Se suele dividir el libro de Sofonías en 3 secciones: a) 1,2-2,3: oráculos contra Judá; b) 2,4-3,8: oráculos contra las naciones; c) 3,9-20: oráculos de salvación.

La *primera sección* está centrada en el «día del Señor» o, mejor, en el «día de la ira del Señor» (1.7.9.10.14-16.18; 2,13). Se trata de un banquete sacrificial (*zbh,* 1,7) que ha preparado el Señor para castigar a los pecadores (1,17). El juicio del Señor lo convertirá en día tenebroso y terrible. Se trata de extirpar la idolatría y la injusticia (1,4). Todavía queda un momento para la conversión (2,1-3) y hay que aprovecharlo: los apóstatas (1,6) deben «buscar al Señor», buscando la humildad y la justicia (2,3).

La *segunda sección* contiene varios oráculos breves contra otros pueblos, concluyendo con uno contra Judá (3,1-8): el conjunto de ciudades filisteas (2,4-7), Moab y Amón (2,8-11), Etiopía (v. 12) y Asiria (2,13-15) atraen las miradas del profeta. Las fases del día marcan el ritmo: al alba el Señor juzga (3,5), al mediodía llega la destrucción (2,4), al atardecer se retira el «resto» a descansar en las ruinas (2,7). El oráculo contra los filisteos no se motiva; pero se menciona como nuevo propietario al «resto de Judá» (v. 7). La prepotencia contra Judá es el motivo de la desgracia para Amón y Moab; el beneficiario será el «resto de mi pueblo» (v. 9). La bullanguera Asiria, confiada y segura en su fuerza, sólo albergará fieras (v. 15). El interior de Jerusalén marca el contraste: los príncipes, jueces, profetas y sacerdotes que la habitan no son nada junto al Señor («en ella», 3,3.5).

La *tercera sección* no es uniforme, pero recoge los temas del libro. La conversión de los pueblos abre esta parte (vv. 9-10). La purificación de Jerusalén deja en ella un resto pobre y humilde (vv. 11-13). La alegría porque el tirano deja paso al rey (vv. 14-15) se completa con la presencia del Señor en la ciudad (vv. 15-18a). En la sección resuena el tema del «día» (vv. 11.16), la presencia del Señor en Jerusalén (vv.11.12.15.17), su actividad de guardar, recostar

(*rbs*, v. 12; cf. 2,7.14.15) y el resto (vv. 12-13) de pobres e indigentes (v. 12; cf. 2,3). Los pueblos abren y cierran la sección: al principio con su conversión (vv. 9-10), al final con su testimonio (v. 20). Los vv. 18b-20 levantan sospechas de añadidura posterior [11], pero recuerdan la imagen del buen pastor.

3. *El mensaje de Sofonías*

La predicación de Sofonías está centrada en Jerusalén. La presencia del Señor en ella es la fuente del juicio y de la esperanza. Existe en el libro una tensión entre Jerusalén y los pueblos: la destrucción de todo hombre y de toda tierra (1,2-3) culmina en el castigo de Judá (1,4); la restauración de Jerusalén (3,11-18a) es el culmen de la conversión de los pueblos (3,9-10). El pecado es idolatría (1,4-5; 3,1-2) e injusticia (1,12-13; 3,14) y se resume en arrogancia (2,10; 3,11). La estructura espacial tiene como centro a Jerusalén. En su interior (2,14; 3,3.5.11.12) la confianza en el monte santo (3,1) cambiará en acogida al Señor (3,13). El tema del resto, iniciado por Amós, adquiere en Sofonías tintes específicos de humildad y pobreza, que posibilitan la búsqueda y la acogida del Señor (2,3; 3,12-13). Pero esto sucederá después del castigo, tras el juicio que tendrá lugar el día de la cólera del Señor.

4. *Ejercicio práctico*

El primer punto consiste en discutir la época en la que podemos localizar el libro del profeta Sofonías. ¿Qué argumentos se aducen para colocarlo en el siglo VII a. C.? También podemos adentrarnos en la mentalidad de Sofonías recogiendo los datos (históricos o teológicos) que se aportan en su libro sobre la ciudad de Jerusalén.

5. *Bibliografía complementaria*

M. Bic, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres. Sophonie-Nahum-Habaquq* (París 1968); P. R. House, *Zephaniah, a prophetic drama* (Sheffield 1988); A. S. Kapelrud, *The Message of the Prophet Zephaniah. Morphology and Ideas* (Oslo 1975); G. Krinetzki, *Zep-*

[11] Para la discusión sobre la autenticidad de muchos versículos del libro de Sofonías, cf. Alonso / Sicre, *Profetas* II, 1110-1111.

hanjastudien: Motiv– und Traditionskritik + Kompositions– und Redaktionskritik (Frankfurt/Berna 1977); G. del Olmo Lete, *El libro de Sofonías y la filología semítica nor-occidental:* EstBíb 32 (1973) 291-303; R. Fr. von Ungern-Sternberg, *Der Tag des Gerichtes Gottes: Habakuk-Zephanja-Jona-Nahum* (Stuttgart 1960); L. Sabottka, *Zephanja. Versuch einer Neuubersetzung mit philologischen Kommentar* (Roma 1972).

Parte cuarta

PROFETISMO EN EL SIGLO VI Y POSTERIOR AL DESTIERRO

Capítulo VI
EZEQUIEL Y EL SEGUNDO ISAIAS

I. HISTORIA DE LA EPOCA Y SU PROBLEMATICA

Bibliografía básica: Los rasgos fundamentales de la época histórica los encontramos en J. Asurmendi / F. García, IEB 1, 221-227. Para completar el estudio, se pueden consultar también Bright, *Historia,* 409-432; Cazelles, *Historia política,* 193-208; Herrmann, *Historia,* 367-380.

1. Rasgos históricos fundamentales

La historia de la época no carece de problemas ni de interés. Los primeros no son excesivos y se deben, sobre todo, a la dificultad en conjugar cronológicamente algunos de los varios testimonios extrabíblicos de que disponemos. Los libros citados en la bibliografía castellana ponen de relieve los puntos más importantes de la historia de Babilonia o de Judá. No vamos a repetir lo dicho en ellos. Conviene tener presente que la figura de Nabucodonosor llena el período hasta la llegada de Ciro, pues a sus sucesores en el trono de Babilonia les faltó talla política. Fueron Amel-Marduk, transcrito como Evil Merodak en 2 Re 25,27-30, que reinó sólo 2 años (562-560 a. C.); su cuñado Nergalsar-Usur, llamado Neriglisar en Jr 39,3.13, que reinó 4 años (560-536); y finalmente Nabonid (556-539), que reinó hasta que fue derrotado por Ciro. Históricamente sólo la figura de Nabonid ha atraído la atención de los historiadores [1]. Para comprender el grado de rechazo que este rey mereció en ciertas capas sacerdotales babilónicas, conviene

[1] Tenemos un texto contra Nabonid, publicado parcialmente en J. Briend, *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo:* Doc. en torno a la Biblia 4 (Estella 1982) 90-91, equivalente a ANET 315-316 (versión castellana, SAO 243-246). Cf además ANET 306-307 (SAO 240-241).

recordar la buena recepción que prodigaron a Ciro. El dominio de este nuevo señor del mundo se basaba en el restablecimiento de las tradiciones religiosas y cultuales de cada pueblo, lo que le granjeó no sólo las simpatías de los pueblos vasallos, sino de la misma capital.

Si nos preguntamos por el pueblo judío de la época, lo encontramos dividido en tres zonas principales: las nuevas colonias de Egipto y Babilonia, y los pocos que quedaron en Palestina. De los que huyeron a Egipto no podemos decir mucho: llegaron allí huyendo de los babilonios y rechazando expresamente el apoyo amonita. Con Juan y sus capitanes (Jr 41,11-18) llegaron un puñado de judíos y, contra su voluntad, el profeta Jeremías. Se establecieron en Tafnes y pronto se disgregaron por otras regiones egipcias. La colonia judía en Egipto fue con el tiempo muy importante, pero en este momento bastante tuvieron con sobrevivir. Resulta llamativo que los documentos bíblicos sigan por motivos teológicos los pasos de esta comunidad (2 Re 25,25-26; Jr 41-44), que carece de importancia en el momento.

En Judá la situación era muy dura, la despoblación, evidente (se baraja la cifra de 20.000 habitantes [2]). No es precisamente una situación de abandono, pero sí de inestabilidad. Se dejaba sentir la influencia de reinos vecinos que durante algún tiempo conservaron una relativa independencia, como son Amón y Edón: el primero intervino en la muerte de Godolías y provocó, sin quererlo, la consiguiente huida de un grupo de judíos a Egipto; el segundo expandió su territorio por Judá, llegando incluso hasta Hebrón. Si el reino del Norte era directamente administrado como provincia babilónica, no se sabe con certeza la situación de Judá. Tal vez dependiera de Samaría. Los dirigentes campesinos, que no pertenecieron a la aristocracia cortesana, tomaron las riendas de la precaria situación y dirigían la supervivencia. A pesar de que la capital y el templo estaban destruidas, sus ruinas atraían de alguna manera la piedad popular y reunían esporádicamente a peregrinos (Jr 41,5). La religión carecía del ordenamiento cultual de antaño y es posible que su yahvismo estuviera minado. Los hermanos

[2] Cf. Bright, *Historia*, 410. Para una visión de conjunto de esta época, con sus implicaciones políticas y religiosas, cf. la obra más completa hasta el momento, W. D. Davies / L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism. I. Introduction. The Persian Period* (Cambridge 1984); cf. también una síntesis sobre esta época y la del capítulo siguiente, centrada en el nacimiento del judaísmo, en J. M. Sánchez Caro, *Esdras, Nehemías y los orígenes del judaísmo*, «Salmanticensis» 32 (1985) 5-34.

del Norte no ayudaron precisamente a salvaguardar la tradición en su pureza. Sin embargo, esta comunidad debió ser el humus en el que nacieron algunos textos bíblicos, especialmente las lamentaciones (y el Sal 74 o Is 63,7-64,12).

En Babilonia se hallaba la aristocracia política, religiosa e intelectual del pueblo. Habían ido llegando en tres deportaciones sucesivas los años 597, 586 y 582. El rey Jeconías, su familia y los más influyentes políticos y sacerdotes llegaron en la primera. No fueron muy numerosos. Ya hemos visto que Bright baraja la cifra de 20.000 deportados, pero su influjo posterior fue enorme. Entre ellos nace una nueva forma religiosa que conocemos con el nombre de judaísmo, basada en reuniones oracionales, a falta del culto sacrificial del templo, y en elementos diferenciadores de su modo de ser (circuncisión y sábado). La grandiosidad de Babilonia y el esplendor de su culto aumentaron su nostalgia de Jerusalén, pero supusieron también una tentación para su fe. La riqueza literaria y religiosa de la época del exilio se debe en gran medida al grupo de deportados en Babilonia. De la relectura sacerdotal que hicieron de las tradiciones originales nació posteriormente la Torá. Reescribieron su historia con mentalidad deuteronomista, conservaron las tradiciones proféticas y las adaptaron a su situación. Desarrollaron, en resumen, una intensa labor catequética y literaria.

2. *Problemas teológicos*

El hecho de que el momento más crítico de la existencia del pueblo judío se convirtiera en uno de los más fecundos para su fe, se debe a la audacia con la que un grupo de fieles encararon la crisis teológica del momento. Por eso tiene especial interés presentar, aunque sea brevemente, algunos aspectos que fueron fundamentales en la predicación profética del momento.

a) El monoteísmo radical

La caída de Jerusalén y la destrucción del templo supuso algo más que la simple desarticulación de las esperanzas históricas de un pueblo; para los que sobrevivieron, supuso la comprobación histórica de la falsedad de su fe. Todos los dogmas de su fe caían por los suelos: la promesa davídica, la Alianza, el don de la tierra, su nacimiento a la libertad, la unicidad de Dios... El esplendor del culto babilónico, a pesar de las dificultades que pasó en el reinado de Nabonid, les hacía pensar que Yahvé pudo haber sido un dios

fuerte y poderoso en épocas históricas, pero que en el presente la gloria y el poderío de Marduk eran incontenibles; Yahvé había salido derrotado. Es verdad que la predicación profética siempre sostuvo que la derrota no era de Yahvé, sino del pueblo; que Yahvé había luchado contra el pueblo pecador y rebelde. Pues bien, esa voz siguió escuchándose con una audacia insospechada: no sólo Marduk no era más fuerte que el Dios de Israel, sino que Yahvé es el único Dios y los ídolos son nada, vaciedad, hechura de manos humanas, a pesar de estar recubiertos de oro y plata. Sólo el Dios de Israel es el Dios creador y el Señor de la historia. Tales afirmaciones son típicas de la época (Jr 10,3-5.14; Carta de Jeremías; Ez 7,20; Is 41,24; 44,9-20). La predicación de Elías, afirmando que Yahvé era el único Dios de Israel, queda sobrepasada y trascendida. Esta audacia creyente es la que posibilitó la esperanza en un momento tan crítico. Esta visión proporcionó también una visión universalista a la religión judía.

b) El origen geográfico de la salvación

Ciertamente no todos los judíos alimentaron pensamientos de esperanza. Hubo quienes se disolvieron en una adaptación total a las costumbres de la región en la que vivían. Otros se resignaron con su situación, limitándose a sobrevivir. No fueron muchos los que soñaron con una acción salvífica del Señor. Tal vez al principio sí eran numerosos los que esperaban una rápida restauración y reconstrucción de Jerusalén y del reino; sabemos que la posibilidad de un largo exilio provocaba rápidas reacciones contra la desmoralización (Jr 29). Sin embargo, la destrucción de Jerusalén el año 587/6 tuvo que suponer un serio revés para sus esperanzas. Por ello, las dificultades que encontraron quienes animaron al pueblo a volver en el momento decisivo fueron muy grandes (Esd 2; Neh 7; Ag 1,2-11; Zac 5,1-5) y hubo que animar al pueblo (Is 40,27; 43,18; 49,14) e insistirle para que saliera (Is 48,20; 52,11). Sin embargo, para quienes siempre esperaron en la salvación, se planteaba un problema de difícil solución. A partir del 597 había dos posibilidades de encararla: unos pensaban que Jeconías, el rey desterrado en Babilonia, era el legítimo y de él había que esperar la restauración de la monarquía davídica; otros aceptaban a Sedecías como rey y pensaban que la salvación residía en quienes permanecían en Judá. Jeremías se alineó claramente con los segundos (Jr 22,24-30; 24; 32). Ezequiel probablemente con los primeros (data sus oráculos según los años de Jeconías y no llama rey a Sedecías,

Ez 17,11-15). Esta duda se mantuvo con fuerza hasta que el año 586 fue destruido el templo de Jerusalén. Parece ser que Jeremías todavía esperaba la salvación para quienes permanecieran en el territorio palestino (Jr 42,10). Las dos posturas tuvieron cierta fuerza en su momento, pero nunca dudó nadie de que la restauración pasaba por la incorporación de los exiliados al régimen jerosolimitano. En un primer momento el problema era teológico, más tarde se acentuó el aspecto sociológico. El acento se ponía en qué mentalidad organizativa debería imponerse. Estas diferencias teológicas dan una idea de la dispersión en «corrientes» de los fieles judíos, pero no parece que causaran directamente las perplejidades que sufrió la comunidad que en su momento emprendió la reconstrucción de Jerusalén. Tuvieron otras causas, entre las que no era casual la diferente extracción social de las personas (Jr 39,10)

c) La retribución individual

El problema del mal y del dolor ha sido siempre un problema para Israel y para toda religión monoteísta. Al no existir una divinidad negativa sobre la que descargar la culpabilidad, hay que buscar otras vías de explicación. La culpabilidad reside en el pecado del pueblo: ésta ha sido la solución adoptada por Israel, tanto en la predicación profética como en la catequesis deuteronómica. A pesar de todo, nunca ha podido librarse Yahvé de ciertas manchas en relación con el mal y el dolor, como puede apreciarse en el mismo mensaje de Isaías.

El problema se agudiza en este momento crucial de la vida del pueblo por dos razones: por la radicalidad del desastre y por la mentalidad individual que va adquiriendo carta de ciudadanía. El tema del «final del pueblo» ya lo tocaron en todo su vigor profetas como Amós y Oseas varios siglos antes de la destrucción de Jerusalén. Pero, dada la mentalidad «corporativa» del pueblo, nunca tuvieron que enfrentarse seriamente con el problema del castigo del justo. El inocente sufre persecución y opresión por parte del malvado; de él le tiene que librar Dios por medio de su justicia, vicaria en los tribunales o directa en su intervención. Cuando Dios castiga a todo el pueblo por su pecado, es normal que el inocente sufra el castigo colectivo. ¿Es eso justo? Tal era la pregunta con la que tuvieron que enfrentarse tanto Jeremías como Ezequiel, respondiendo al refrán que se hizo popular en la época: «Los padres comieron agraces y los hijos tuvieron dentera» (Jr 31,29-30; Ez

18,2). Estos profetas defenderán incansablemente la justicia del actuar de Dios, pero nunca pudieron proporcionar una solución intelectualmente satisfactoria. El tema alcanza su culmen literario y de planteamiento en el libro de Job, en el que poesía y misterio se funden. Sólo en el caldo de cultivo de esta problemática es imaginable una solución tan audaz como la que ofrece la figura del siervo (segundo Isaías), en la que, según veremos, se funde la persona individual y su valor corporativo en una función salvífica misteriosa y grandiosa.

3. *Nota cronológica sobre la caída de Jerusalén*

Son varios los problemas cronológicos que se suelen encontrar al estudiar esta época histórica. Muchos de ellos permiten, además, llegar a precisar datos muy concretos, incluso mes y día. Pero los abundantes datos que en este sentido ofrece el AT son en sí mismos problemáticos. Para conjugarlos rectamente hay que tener en cuenta varias cosas. En primer lugar, algunos (p.ej. los que dan Jr y Re) siguen en su cronología al rey Sedecías, mientras que otros (p.ej. Ez) suman los años del deportado Jeconías. E. Vogt nos invita a tener presentes algunas cuestiones:

a) Por varios documentos de Nabucodonosor sabemos que Jerusalén se sometió el 16 de marzo del 597, es decir, 4 semanas antes del comienzo del nuevo año (13 de abril del 597). Por varias razones pasaron más de 4 semanas antes de que Sedecías comenzara a reinar y antes de que tuviera lugar la deportación.

b) Sedecías, por lo tanto, comenzó a reinar cuando ya se había iniciado el nuevo año. Por eso, el año 597/6 era incompleto y, por lo tanto, considerado como «año de ascensión al trono»; su «primer año» comenzó en abril del 596. De hecho el «año de la ascensión al trono» de Sedecías se menciona en Jr 49,34.

c) Finalmente, este modo de contar los años no servía para los deportados, por lo que el 597/6 era «el primer año de la deportación». Esta diferencia de numeración se nota en varios lugares del AT. El siguiente esquema de calendario sinóptico resume la visión de este autor y ayuda a interpretar los datos encontrados en los textos bíblicos:

Abril 597-Abril 596: era el octavo año de Nabucodonosor (2 Re 24,12), el año de la ascensión al trono de Sedecías (Jr 49,34), el primer año de la deportación.

Abril 596-Abril 595: fue el año 9 de Nabucodonosor, el primero de Sedecías, el segundo de la deportación.

Abril 588-Abril 587: era año 17 de Nabucodonosor, el 9 de Sedecías (según 2 Re 25,1, comienza el asedio de Jerusalén el 5 de enero del 587), el 10 de la deportación.

Abril 587-Abril 586: año 18 de Nabucodonosor, año 10 de Sedecías, año 11 de la deportación.

Abril 586-Abril 585: año 19 de Nabucodonosor (2 Re 25,8: caída de Jerusalén), año 11 de Sedecías (2 Re 25,2: 18-07-586), año 12 de la deportación (Ez 33,11: el fugitivo llega el 5 de enero del 585).

Abril 573-Abril 572: año 32 de Nabucodonosor, 25 de la deportación (Ez 40,1), 14 después de la caída de Jerusalén (Ez 40,1).

De este modo, el asedio de Jerusalén dura del 5 de enero del 587 al 18 de julio del 586 es decir, un año y medio. La primera actividad profética de Ezequiel va del 31 de julio del 593 al 18 de julio del 586, esto es, 7 años. La parálisis de Ezequiel y su mudez va del 18 de julio 586, al 5 de enero del 585, en total 25 semanas. También en Jr 52,4 aparece la fecha de la caída de Jerusalén. Para muchos es un dogma que Jerusalén cayó el 587, pero para mantener tal fecha habría que corregir 4 datos bíblicos.

II. EL PROFETA EZEQUIEL Y SU OBRA

Bibliografía básica: El comentario fundamental en castellano del texto del profeta Ezequiel es el de Alonso / Sicre, *Profetas* II, 667-855. Puede ser útil completarlo con Asurmendi, *Profetismo,* 56-62; Id., *Ezequiel:* CuadB 38 (Estella [4]1990); Beaucamp, *Profetas,* 177-220; García Cordero, *Libros proféticos,* 779-982; L. Monloubou, *Un sacerdote se vuelve profeta: Ezequiel* (Barcelona 1973); von Rad, *Teología* II, 275-297; Schmidt, *Introducción,* 305-316; Sicre, *«Con los pobres»,* 378-407; E. Zurro / L. Alonso Schökel, *Ezequiel,* Los libros sagrados 11 (Madrid 1971).

1. El profeta sacerdote

Entre los desterrados del 597, junto al rey Jeconías, viajaba con su familia un joven llamado Ezequiel, hijo de un sacerdote de Jerusalén de nombre Buzí (Ez 1,3). Un día, en pleno exilio [3] junto al

[3] Se han propuesto varias teorías diversas sobre el lugar de la actividad de Ezequiel. La discusión se ha centrado en suponer una actividad profética de Ezequiel en Judá. Un resumen de ellas se encontrará en Alonso / Sicre, *Profetas* II,

río Kebar, recibió su vocación profética. La fecha es detallada: era el día 5 del mes cuarto del «año quinto de la deportación del rey Jeconías», según la glosa de Ez 1,2, es decir, el 31 de julio del 593. Este dato va precedido de un misterioso «año 30» (Ez 1,1), que algunos entienden como su edad en el momento de la vocación. Habría nacido, por tanto, en el mismo año de la reforma de Josías, el 622. Pero no todos lo entienden así [4]. Según Flavio Josefo (*Ant.* 10, 98), el joven era un niño; podría haber nacido hacia el 605 o poco antes. En todo caso, parece lógico suponer que su actividad profética dio comienzo el 592. Por otra parte, el último oráculo datado que tenemos en el libro corresponde al 26 de abril del 571 (Ez 29,17). Entre esas dos fechas se desarrollan todos los datos de su libro.

Se suelen distinguir dos etapas en su predicación, coincidiendo la división entre ellas con la noticia de la destrucción de Jerusalén el 586. El objeto central de la primera es un mensaje duro que explica el exilio como consecuencia del pecado de Judá y anuncia todavía un castigo mayor. La segunda comienza tras la mala noticia del 586, y ofrece fundamentalmente un mensaje de esperanza basado en la reconstrucción que va a operar el Señor. No parece que su formación sacerdotal favoreciera una predicación profética, pero ciertamente no la entorpeció. Eso sí, dejó sus huellas en temas como la pureza o la santidad (22,26; 24,13-14) y en el interés que él o sus seguidores manifestaron por el templo. Estuvo casado y la muerte repentina de su mujer tuvo para él valor simbólico (24,15s): al serle arrebatado «el encanto de sus ojos» (24,16) y no poder guardar luto, comprende que el Señor va a destruir su santuario, «el encanto de vuestros ojos» (24,21). Hasta su silencio se convierte, así, en mensaje divino (3,25-26; 24,26-27).

Su personalidad ha dado mucho que hablar. Los psicólogos y hasta los buscadores de ovnis se han interesado por este profeta. Se ha llegado a afirmar que Ez 3-24 es el diario de un enfermo. Sin duda todo esto es exagerado, ya que resulta casi imposible deslindar la realidad personal del profeta y la interpretación posterior añadida al libro. Pero lo cierto es que abundan en su libro visiones

669-670. La mayoría de los autores conserva la propuesta que presentamos como la más coherente con los datos del libro. Es verdad que Ezequiel habla de Jerusalén y del templo. Pero los rasgos que ofrece se pueden deber al conocimiento directo que tenía de ellos y corresponden más bien a «visiones».

[4] ¿Hace referencia ese «año 30» a un nuevo calendario implantado con motivo de la reforma deuteronómica? No lo sabemos.

y acciones un tanto extrañas. Las visiones, relacionadas con la mano del Señor (1,1-3,15; 3,16.22; 8-11; 37,1-14; 40-48), así como algunas de sus actuaciones, están llenas de elementos que invitan a pensar en patologías psíquicas: se come un libro (3,3), pierde el habla en dos ocasiones (3,26; 24,17), permanece durante ochenta días tumbado de un lado o de otro (4,48), se pone a bailar (6,11) o a aplaudir (6,11; 21,9), se afeita totalmente la cabeza (5,1), delante de todos prepara el hatillo y se pone en marcha con la cará tapada (12,3-7)... Sólo lo que de realidad haya en todo ello da una idea de la impresión que su persona y su mensaje causaron entre sus compatriotas deportados.

2. *El libro de Ezequiel*

a) *¿Cronología o teología?*

Al libro de Ezequiel le faltan los contornos de un período histórico delimitado, una localización geográfica clara y un grupo de oyentes definido. Estos han sido, al menos, los problemas en los que se ha centrado la exégesis crítica. Pero la característica más peculiar del libro de Ezequiel, respecto a los demás libros proféticos, radica en la abundancia de dataciones y en el orden casi estricto de las mismas (excepto en los casos que señalamos con asterisco).

El texto fecha los acontecimientos a partir de la deportación de Jeconías. Así, la vocación del profeta tiene lugar el año quinto de la primera deportación (593 a. C.), según la glosa de Ez 1,2. Del año siguiente, sexto de la deportación, es la visión del pecado en el templo (8,1). En el séptimo está fechada la reflexión sobre la rebeldía de Judá (20,1). En el noveno, la visión de la olla (29,1). En el año décimo se data un primer oráculo contra Egipto (29,1). En el undécimo, un oráculo contra Tiro (*26,1) y dos contra el Faraón (30,20; 31,1). En el año duodécimo se sitúan un oráculo contra Egipto (32,1) y la llegada del mensajero de Jerusalén (33,21). De aquí saltamos al año vigésimo quinto, que es cuando comienza la descripción del nuevo templo y la nueva tierra (40,1). El último texto en orden cronológico sería el oráculo sobre la conquista de Egipto por Nabucodonosor (*29,17).

Este cuidado orden cronológico, sin embargo, es más aparente que real, pues, aunque no tenemos motivo para dudar de las fechas, no sabemos exactamente a qué pasaje concreto se refieren.

Podemos suponer que el libro está ordenado siguiendo un criterio más bien teológico que cronológico, aunque no sepamos interpretar cabalmente el criterio teológico. Como indicios sobre los que basar esta afirmación, recojamos el hecho de que los oráculos de las naciones (capítulos 25-32) interrumpen el anuncio y el cumplimiento de la llegada del mensajero jerosolimitano (24,25-27; 33,21-22), y que en la presentación histórica del plan de Dios (cc. 12.16.20) se trasciende claramente cualquier tiempo cronológico.

b) Estructura del texto

El libro está claramente dividido en tres secciones: en el conjunto 1-24 predominan los oráculos de condena contra Judá y Jerusalén; los capítulos 25-32, con los oráculos contra las naciones, ocupan la parte central; en la parte final, formada por 33-48, predominan los oráculos de salvación para el nuevo Israel. En esta última sección se distinguen, además, los capítulos 38-39, composición de carácter escatológico dedicada a los míticos enemigos Gog y Magog, y la unidad formada por 40-48, capítulos en los que se ponen las bases del nuevo Israel en torno al nuevo templo [5]. Globalmente se puede afirmar que los oráculos de la primera parte pertenecen a la época anterior a la destrucción de Jerusalén y los de la tercera suponen la destrucción del reino de Judá.

c) Formación del libro

El libro de Ezequiel ha adquirido su forma actual a lo largo de una complicada historia. En él, tanto o más que en los demás libros proféticos, es importante el trabajo de reinterpretación que ha sufrido. El más evidente es la estructura cronológica que presenta. Además podemos citar el de la presentación del profeta como «vigía», probablemente original en Ez 33, pero que se ha combinado con la discusión de Ez 18 y se vuelve a retomar en 3,17 como categoría general sobre la que interpretar todo el ministerio profético. La colocación de los oráculos de las naciones (25-32), interrumpiendo la secuencia literaria citada anteriormente, reinterpreta el material. En efecto, acusadas las naciones por razones

[5] Suelen señalarse una serie de textos «desplazados», como 33,23-33; 34,1-10. 17-19 (cuyo sitio natural parece la primera parte), 35,1-36,15 (perteneciente a los oráculos contra las naciones), o los oráculos de salvación 11,17-20; 17,22-25; 20,40-44.

diferentes a las de Israel, generalmente por su venganza contra el pueblo y su arrogancia, son juzgadas antes de la restauración de Israel con parecidas imágenes (espada, desolación) y con la misma finalidad («Conocerás que yo soy el Señor», 25,11.17). Curiosamente, los oráculos contra Gog y Magog (38-39) no se incluyen en la sección y se les coloca explícitamente atacando a Jerusalén restaurada y perdonada [6].

Quizás, como consecuencia de tanta reinterpretación, el libro de Ezequiel tuvo algunas dificultades para ser admitido en el canon judío. El judaísmo oficial, reunido en Yamnia o Yabne a finales del siglo I d. C., consideró peligroso el hecho de que Ezequiel hubiera visto el trono de Yahvé (Ez 1 y 10) fuera de Palestina. La lectura de este texto fue prohibida a los menores de 30 años y nunca se leyó en la sinagoga. También se descubrían contradicciones entre la Torá proclamada por Esdras y aceptada por el judaísmo y algunos detalles de Ez 40-48. La existencia de textos apocalípticos reconocidos, como Zacarías y Daniel, ayudaron a su aceptación en el canon.

3. *El estilo literario de Ezequiel*

El estilo de Ezequiel es muy personal. El primer rasgo llamativo es la abundancia de imágenes. Sin ánimo de ser completos podemos enumerar unas cuantas: el profeta es un «vigía» o «atalaya» (33,2; 3,17); los falsos profetas son como «enlucidores» de un muro que se va a derrumbar (13,8-16); Jerusalén como una olla (11,3; 24,1-14); los reinos de Judá e Israel como dos «varas» (37,15-28); con el vino se juega en los capítulos 15.17 y 19; la espada se utiliza en 11 y 21; el cedro en 17 y 31. Por otra parte, las imágenes se desarrollan en alegorías que explican el mensaje. Así, la vid quemada se asemeja a Jerusalén (15); la historia de la niña abandonada (16) o de las dos hermanas (23) explican la historia del pueblo; de la naturaleza toma las figuras del águila y el cedro (17.31) para explicar otros puntos más concretos. Presenta visiones grandiosas y de gran fuerza como las tres de la gloria del Señor (1,1-3,15; 8-11; 40-48) o la de los huesos secos que se ensamblan y recomponen (37,1-14). Con la misma sinceridad con la que afirmamos las cualidades plásticas de las imágenes y de las visiones, hay

[6] Cf. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Londres 1979) 366-367.

que confesar la pérdida de fuerza comunicativa en las explicaciones que las acompañan. Pero esta abundancia de elementos visuales confiere al lenguaje de Ezequiel una notable plasticidad. Para hablar de Dios actuando se utiliza generalmente la imagen de su «mano» (cf. 14,9 y todas las veces que actúa sobre Ezequiel 1,1-3,15; 3,16.22; 8-11; 37,1-14; 40-48. Hay referencias anteriores en 1 Re 18,46; 2 Re 3,15; Is 11; Jr 15,17).

También hay que poner de relieve el lenguaje jurídico del profeta-sacerdote. No es el mismo lenguaje forense de Amós; no hay «pleito» (*rîb,* salvo en el añadido 44,24), ni juicio *(dîn),* ni otros términos proféticos anteriores. Su ámbito es el sacerdotal, caracterizado por un género casuístico en el que el sacerdote responde a una cuestión de pureza o de sacralidad. Ejemplos clásicos son los capítulos 14; 18 y 33,1-20 [7] (cf. además 44,23-27; 4,14; 6,13; 8,6; 18,5-7; 36,17). Zimmerli señala que su mensaje se formula en terminología forense. Así, la historia de la desobediencia no se cuenta con la fórmula típica de la invectiva, sino con la propia del «estudio de un caso» (18,1ss), y el caso se contempla en términos de juicios sacerdotales, de acción justa o injusta (13,1ss; 36,17).

En el marco de estas cuestiones es necesario poner de relieve el uso exclusivo, o al menos abundante, de ciertas fórmulas literarias. Dos son las más típicas [8], «Hijo de Adán» (o «hijo de hombre») y «sabrás/éis que yo soy el Señor». La primera ha sido forjada probablemente por el mismo Ezequiel. Siempre se utiliza referida al profeta y en boca de Dios. Esta fórmula subraya posiblemente el contraste entre la criatura humana (simple hombre ligado a la tierra, débil y mortal [9]) y la majestad divina (2,1 y 93 veces más). Hay que distinguirla de la visión de la «especie de figura humana» (1,26) que estaba sentada en el trono, parecida a la figura humana que cita Daniel (7,13; 10,16-18) [10]. La segunda fórmula menciona-

[7] Ejemplos de este estilo se encuentran en Lv 13-16.

[8] J. Asurmendi, *Ezéchiel,* en AA.VV., *Les prophètes et les livres prophétiques* (París 1985) 199-233, especialmente 219-220.

[9] Alonso / Sicre, *Profetas* II, 688.

[10] Ninguna de ellas parece tener nada que ver con las especulaciones sobre un hipotético título («El hijo del Hombre») que la literatura apocalíptica (cf. 1 Henoc, fundamentalmente el libro de las parábolas, nn. 37-71) habría aplicado al Mesías. Esta teoría parece defenderse en F. Corriente / A. Piñero, *Libro 1 de Henoc,* en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del AT* IV, (Madrid 1984), 95, nota 14, mientras que en la p. 30 se admite una línea de tradición en esa dirección. Sustenta la opinión contraria J. Mateos / F. Camacho, *El Evangelio de Mateo* (Madrid 1981) 85-87.

da, que se suele denominar «fórmula de reconocimiento» (6,7.13, etc.), suele poner fin a los anuncios sobre una intervención del Señor, y lo liga con su significado; se encuentra 54 veces en el libro del profeta. Pero hay más fórmulas: «Yo, el Señor, lo digo» (5,14.17; 17,25; 37,14) o las de introducción «me vino esta palabra del Señor», que se repiten innumerables veces.

Tal vez relacionado con la mentalidad casuística sacerdotal, (cf. 14,3.13) hay que consignar el método de las «controversias», en las que el profeta dialoga con su auditorio directa o ficticiamente (12,21-28; 16,44; 18; 20,32; 33,10-11.17-20), incluso con pueblos extranjeros (26,2; 28,2; 29,3; 36,13).

4. *Lectura de algunos textos*

a) La vocación: 1,1-3,15

El texto de la vocación de Ezequiel está muy retocado por intérpretes sucesivos del profeta, que han pretendido explicar aspectos misteriosos, relacionándolos probablemente con detalles del templo, p. ej., identificando a los «vivientes» con los querubines que cubrían el arca o situando el abandono del templo por parte de la gloria de Dios en el marco de una procesión. El texto original, tal como lo definen E. Vogt y W. Zimmerli, es muy simple [11]. Podríamos intentar resumirlo así:

• *Visión* (con cinco elementos):

1) 1,5-12:	vivientes con cuatro alas
2) 1,13-21:	fuego
3) 1,22-26a:	firmamento o plataforma con trono
4) 1,26b-27a:	figura humana en el trono
5) 1,27b-28a:	resplandor como arco iris
Conclusión:	«Era la apariencia visible de la gloria del Señor. Al contemplarla caí rostro a tierra» (1,28b).

[11] Tanto J. Asurmendi (CuadB 38) como Alonso / Sicre siguen la explicación de estos autores, principalmente la de E. Vogt. Asurmendi reproduce el supuesto texto original; Alonso lo pone en cursiva o señala los añadidos con paréntesis o sangrado el texto.

- *Vocación* (con audición y misión):

Audición: 1,28c-2,2: «Oí una voz que me hablaba y me decía: 'Hijo de Adán, ponte en pie, que voy a hablarte'. Penetró en mí el espíritu... y me levantó en pie y oí al que me hablaba».

Misión: 2,3-3,11 (3 partes y vuelta a los deportados)

1) Anuncio de la misión
   a) 2,3-5: Envío a un pueblo rebelde, para que sepan que hay un profeta en medio de ellos.
   b) 2,6-7: No temas; tú dirás mis palabras.

2) Ordenación profética
   a) 2,8-10: Come lo que te voy a dar; un libro escrito con elegías, lamentos y ayes.
   b) 3,1-3: Orden de comerlo, cumplimiento y sabor dulce.

3) Misión propiamente dicha
   a) 3,4-9: Orden de ir y hablar; ni lengua difícil ni muchos pueblos (obedecerían); son rebeldes; tú fuerte.
   b) 3,10-11: Orden de aprender las palabras y comunicarlas a los deportados.

Vuelta a los deportados (3,12-15): «Me arrebató el espíritu... (14) me cogió y marché... enardecido, mientras la mano del Señor me empujaba con fuerza. (15) Llegué a los deportados de Tel-Aviv, que es donde ellos vivían y me quedé allí siete días abatido en medio de ellos».

La osadía de haber comunicado su vocación en el marco de una visión de la gloria de Dios le costó al profeta muchos problemas posteriores con el judaísmo oficial. No le fue mejor con sus contemporáneos. Así lo indican las repetidas calificaciones de pueblo rebelde o la necesidad de ser fuerte ante ellos (cf. Jr 1,17-19). Ezequiel ha tenido una visión grandiosa (narra lo que ve de abajo arriba); ha recibido su vocación profética; tiene que anunciar oráculos que causarán dolor (contenido del libro que come); se le anunció resistencia por parte del pueblo; no es extraño que quede abatido en el conjunto (3,15). En su sobriedad narrativa aparece poco activo, todo es iniciativa divina. Pero quedó claro que el Señor se manifestaba donde quería (también en el destierro). Además, el profeta quedó constituido en testigo de la historia divina (la cual narrará en otras partes, como en el capítulo 16); un testigo que continúa actuando en el destierro, testigo de la fidelidad divina y de su libertad de acción, hasta el punto de que el Santo se muestra fuera del templo al pueblo obstinado.

b) La gloria del Señor abandona el templo: 10-11

Muy relacionada con el capítulo de la vocación, por haber sufrido el mismo tipo de reinterpretaciones, se presenta la narración de la gloria de Dios abandonando el templo. Esa es la base de Ez 10-11, conclusión de la visión de la profanación del templo que comienza en Ez 8. El texto, varias veces retocado, se ha convertido en uno de los más complicados del AT. El texto original, de acuerdo con los autores arriba citados, era simple y podría dividirse en dos escenas mezcladas entre sí. Les acompaña una conclusión de toda la visión:

1ª escena. Castigo de Jerusalén (10,2.7, unido al capítulo anterior): «(2) Le dijo al hombre vestido de lino: Entra en la celda del templo (= la casa)... y coge una ambuesta de brasas... y espárcelas por la ciudad. Y se metió... (7) Extendió su mano hacia el fuego..., lo cogió y se marchó».

2ª escena: La gloria del Señor abandona el templo (10,4.18-19; 11,23): «(4) La gloria de Dios se remontó sobre los querubines y se colocó en el umbral del templo; la nube llenó el templo y el resplandor de la gloria del Señor llenó el atrio. Luego la gloria del Señor salió... del templo... (19) y se detuvo junto a la puerta oriental de la casa del Señor. (11,23) Después la gloria del Señor se elevó sobre la ciudad y se detuvo en el monte al oriente de la ciudad».

Conclusión de toda la visión (11,24-25): «Entonces el espíritu me arrebató y me llevó en volandas al destierro de Babilonia, en visión; la visión desapareció. Y yo les conté a los desterrados lo que el Señor me había revelado».

En este texto se concluye el castigo de la ciudad, una vez marcados y salvados los inocentes (c. 9). El instrumento de castigo es el fuego. No se describe la ejecución del castigo. La realidad iluminó la escueta noticia del profeta (cf. 2 Re 25,9; Lam 2,3-4; 4,11; Jr 39,8). Por otro lado, responde a una pregunta apremiante: ¿Cómo es posible que haya sido destruido el templo? La respuesta es porque la gloria de Dios lo había abandonado previamente, debido a la profanación que se cuenta a partir de Ez 8. El trayecto que sigue la gloria divina al abandonar el templo es rectilíneo: va de la cámara al atrio, luego a la puerta oriental, finalmente al monte de los Olivos.

Explicaciones posteriores cambian la pregunta en esta otra: ¿Qué ha pasado con el arca al destruirse el templo? La marcha de

la gloria del Señor se identifica con una procesión del arca en su correspondiente carroza.

c) Otros textos de Ezequiel: 4-24

Nos vamos a detener brevemente sólo en algunos ejemplos de su primera actividad. Otros textos están bien explicados en los libros citados en la bibliografía castellana. Algunos no se pueden dejar de leer. Nos centramos ahora únicamente en las tres acciones simbólicas iniciales (4,1-5,4a) y en el final de su primera actividad profética (c. 24). Ambos no se han explicado en castellano y presentan dificultades.

• *Acciones simbólicas iniciales*

El profeta describe tres momentos del asedio de Jerusalén y luego los explica con un oráculo:

El comienzo (4,1-2): Graba el asedio, en un adobe. Ocho frases en imperativo y tres palabras cada frase. Los cuatro primeros imperativos describen la preparación del cerco, los cuatro siguientes el ataque mismo. El añadido v. 3 sirve para subrayar la severidad del castigo.

El hambre en la ciudad asediada (4,9-11): Tras el imperativo se enumeran seis elementos que escasean como consecuencia del asedio. Es el momento crítico. En la realidad Jeremías estuvo a punto de morir (Jr 37,21).

En la trilogía se introduce por conexión externa otra acción simbólica (4,12-15) sobre la pureza de los alimentos durante el exilio. Además de la diferencia de contenido con las otras tres, presenta varias diferencias formales (como la falta de introducción).

Los habitantes durante el asedio (5,1-2): Ezequiel se tiene que afeitar la cabeza y hacer tres partes con los cabellos. Personalmente esta acción suponía gran dureza (cf. 2 Sm 10,4), pero simbólicamente rememora la metáfora de Is 7,20. La suerte de los cabellos (expurgado el texto de sus ampliaciones) explica la suerte de los habitantes. Los vv. 3-4a amplían la acción complicándola.

Explicación de la tres acciones simbólicas (5,4b-17): Primero desvela de qué ciudad se trata, Jerusalén (4b-5a). Es su primer

mensaje profético y preludia lo que va a ser su actividad durante casi siete años. Le sigue el anuncio del juicio divino en un oráculo, que originalmente comprendería acusación (5b-6a) y sentencia (8-9.14-15). Jerusalén ha despreciado su dignidad, no cumpliendo ni con Dios ni entre los conciudadanos (leyes y mandatos), por eso será despreciada por los pueblos. El anuncio es duro, nunca se ha escuchado algo parecido antes y jamás se volverá a escuchar algo así. Para un sacerdote no sería fácil semejante mensaje, por eso la rúbrica final: «Yo, el Señor, lo he dicho». Ezequiel no es nacionalista; habla de pueblos, no de naciones, y son mejores que Israel. Los vv. 16-17 reinterpretan la carestía de pan.

- *Final de la primera actividad profética: Ez 24*

El c. 24 consta claramente de dos partes, que comienzan con la misma fórmula (vv. 1-14 y 15-27).

En la *primera parte* se propone la parábola del cocinero. Ezequiel ha podido contar muchas (cf. 21,5). Sucede antes del asedio de Jerusalén (vv. 1-2) y tiene que escribir la fecha. La estructura del conjunto es sencilla. Se expone primero la parábola (3-5) seguida de su interpretación (9-10); otro autor prosigue la parábola (11-12) y la interpreta (13-14). Los vv. 6-8 parecen haber sido insertados posteriormente. El contexto aclara el significado del conjunto. Ezequiel comienza como un trovador popular cantando un alegre «canto de cocinero». Los oyentes conocen el refrán que se decía con orgullo en Jerusalén, «la ciudad es la olla, nosotros la tajada» (11,3). Estaban seguros de que volverían a Jerusalén, pues el templo no sería tocado. El canto podría tener final feliz y anunciar el retorno (cf. Is 22,13). Difícilmente podían esperar la explicación que se ofrece (9-10): Dios es quien enciende el fuego para la olla de Jerusalén. Al continuar la parábola (11-12), el nuevo autor no trata ya de destruir la carne de su interior, sino de destruir la olla (ya conoce la suerte de la ciudad). Lo explica (13-14) por su estado de inmundicia.

En la *segunda parte* (15-27) la referencia histórica es el momento final del asedio. Los vv. 15-20 hacen de introducción a dos oráculos, uno para todo Israel (21-24), otro para Ezequiel (25-27). Resulta extraño que a la llegada del fugitivo se anuncie que el profeta podrá volver a hablar (v. 27). No se había dicho que estuviera mudo. El fugitivo no llega el día en que se tomó Jerusalén; eso contradiría el dato de 33,21. Se han buscado todas las soluciones. Tal vez la más sencilla sea suponer que los versos 3,25-26 se

han cambiado de lugar [12]. La muerte de su mujer le sirve al profeta como signo de la conquista de la capital. Comprenderán los oyentes que ese mismo día la ciudad había sido tomada; es una pasión simbólica en la vida del profeta. Cuando se compruebe el hecho, volverá a hablar. Durante siete años ha venido anunciándolo a sus conciudadanos y no le han creído. Ahora, con su pasión no predice, testimonia que ha sucedido. Durante seis meses vivió personalmente la destrucción de Jerusalén. Su pasión concluirá en 33,21-22, cuando un mensajero confirme la señal. A partir de ahí, hablará de esperanza [13].

5. *El mensaje de Ezequiel*

Después de cuanto hemos dicho, resulta claro que el mensaje de este profeta tiene dos épocas, claramente divididas por la caída de Jerusalén. En la primera intenta justificar el castigo sufrido (y el que falta todavía) con el pecado imperante en Jerusalén y en el pueblo. Sólo se salvará quien sea justo (c. 18). En su segunda etapa sólo anuncia salvación; ya nunca volverá a repetirse semejante castigo. En ambas intenta oponerse a la mentalidad imperante, eufórica y teológicamente segura en un primer momento (cf. 11,3; 12,22.27), deprimida y resignada en el segundo (37,11). El profeta hace de revulsivo, aunque no le harán caso (2,6). Su función de «vigía» o «atalaya» (33,1-9; 3,16-21) la cumple en su doble vertiente, anunciar lo que se acerca (normalmente al enemigo) y ofrecer a los oyentes la posibilidad de prepararse. No sólo anunciaba, sino que ofrecía al malvado la posibilidad de convertirse y al justo la de seguir (c. 18); esta función es responsabilidad del profeta sobre la que se le pedirá cuenta (33,6.8.9).

Esta variedad, sin embargo, se enraíza en concepciones tradicionales de la fe yahvista que le dan coherencia. En su libro Dios ocupa el lugar preeminente. Su *santidad* trascendente («gloria») es la perjudicada por el pecado; abandona la ciudad. Ella será también la causa de la restauración, al no poder permitir que su Nombre sea mancillado entre los pueblos (20,14.22; 25,3.8; 26,2; 28,2; 35,10; 36,3-6.20; etc.). La *idolatría*, o mejor, la profanación del templo es el culmen de toda clase de pecados, denunciados de

[12] Ez 3,17-19 también fue sacado de otro lugar (del c. 33), pero se ha mantenido literalmente también en su lugar original.

[13] En 3,4-8 se reinterpreta la parálisis de Ezequiel. Los vv. 4.8 lo hacen exactamente; los vv. 5.6.7 son tres sucesivas reinterpretaciones de puntos concretos.

modo alegórico (cc. 16.23) o realista (cc. 8.20); resume una actitud de abandono del Señor y justifica el desastre. La relación entre el Señor y su pueblo está basada en la *Alianza*, esclerotizada en la actitud de los creyentes, por lo que una restauración de la primera tiene que pasar por una transformación fundamental de la segunda, inserta en el corazón mismo de los fieles (16,60; 36,26-27; 37,26). La *ley*, especialmente su versión sacerdotal, sostiene la Alianza y la vida del pueblo (11,12; 18,9.17.27; 20,13; etc.). La comprensión individual del cumplimiento de esta ley trata de evitar el castigo de los justos (9,4) o la restauración de los impíos (20,38). Algo fundamental está cambiando en la problemática teológica israelita. El templo al interior de Jerusalén había sido el lugar privilegiado de esta relación (8-11), pero el Señor trasciende la geografía y prepara para el futuro una nueva ordenación con una nueva ciudad y un nuevo templo (40-42), al que volverá su gloria (43,1-5). En la nueva etapa se sellará la reunificación de los dos reinos (37,15ss) bajo un mismo pastor como David (34,23-24).

El libro de Ezequiel no parece haber ejercido un influjo importante en el NT, al menos en cuanto a sus citas explícitas se refiere. Algunas de sus imágenes sí [14]. Su influjo –aun con problemas– ha sido mayor en el judaísmo posterior y en la literatura apocalíptica que comienza ahora a abrirse camino.

6. *Ejercicios de lectura*

Recoger las dataciones que llevan algunos textos y comprobar su orden «cronológico». Convendría leer algunos textos de la primera actividad profética de Ezequiel, teniendo en cuenta el intervalo de tiempo que transcurre entre el anuncio profético de la destrucción de Jerusalén y la confirmación misma del hecho. En ese intervalo suceden la actividad de los falsos profetas y la costumbre de algunos de consultar a adivinos (cc. 13-14). También aquí cobran realce las alegorías históricas de los cc. 16 y 20. ¿Se pueden rastrear sus referencias históricas? Convendría enumerar la lista de «pecados» de los que acusa a Jerusalén en el c. 22.

Es útil recorrer el libro de Ezequiel, tratando de recoger las acciones simbólicas y las alegorías utilizadas. No es un mero ejercicio literario; sin sobrepasar el «punto de comparación» es posible penetrar en su pensamiento teológico.

[14] Cf. Alonso / Sicre, *Profetas* I, 679-680.

La mentalidad sacerdotal de Ezequiel le lleva a interesarse por cuestiones de pureza, pero también por temas de justicia. J. L. Sicre estudia especialmente los cc. 18.22 y 34. Es casi imposible entender la profanación del templo y de la ciudad, acusación fundamental de Ezequiel, sin ver su relación con la justicia.

Finalmente, convendría leer alguno de los oráculos de salvación de la segunda actividad de Ezequiel. Son muy conocidos los cc. 36-37, y la imagen usada en el c. 34. Podría empezarse por éste: antes de leer el comentario de Sicre *«Con los pobres»*, buscar palabras o frases repetidas, fijarse en el tiempo de los verbos, señalar el sujeto y el objeto de las acciones. Así se puede intentar una división formal y temática del capítulo, que ayudará mucho para una posterior lectura de un comentario.

7. *Bibliografía complementaria*

Son fundamentales los comentarios de Eichrodt (ATD 1966) y de Zimmerli (BK, 13. Neukirchen-Vluyn 1969, [2]1972). De entre los numerosos estudios y aportaciones concretas señalo algunas para ulteriores profundizaciones:

J. Alonso Díaz, *Ezequiel el profeta de ruina y esperanza:* CuB 25 (1968) 290-299; P. Auvray, *Ezékiel:* DBS 8 (1970) 759791; D. Baltzer, *Ezechiel und Deuterojesaja* (Berlín 1971); W. Brüggemann, *La imaginación profética* (Santander 1986); Th. Carley, *Ezekiel among the Prophets* (Londres 1975); A. Colunga, *La vocación del profeta Ezequiel:* EstBíb 22 (1942) 121-166; R. Criado, *¿Mesianismo en Ez 21,32?:* XXX Semana Bíblica Española (Madrid 1970) 263-317; E. García Hernando, *Aspectos pastorales en el ministerio profético de Ezequiel:* «Lumen» 19 (1970) 412-437; J. Garscha, *Studien zum Ezechielbuch* (Berna/Frankfurt 1974); F.-L. Hossfeld, *Untersuchungen zum Komposition und Theologia des Ezechielbuches* (Wurzburgo, 1977); A. Hurvitz, *A linguistic study of the relationship between priestly source and the book of Ezekiel* (París 1982); R. W. Klein, *Ezekiel: The Prophet and His Message* (Columbia 1988); Th. Krüger, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (Berlín/Nueva York 1989); E. Kutsch, *Die Chronologischen Daten des Ezechielbuches* (Friburgo/Gotinga 1985); J. Lust, *Ezekiel and his book* (Lovaina 1986); G. del Olmo Lete, *Estructura literaria de Ez 33,1-20:* EstBíb 22 (1963) 5-31; H. van Dyke Parunak, *The Literary Architecture of Ezechiel's Mar'ot 'elohîm:* JBL 99 (1980) 61-74; J. Ribera, *Fragmento babilóni-*

co-yemení sobre los profetas (Ez 45,17-25, hebreo y arameo), en *Hom. J. Prado* (Madrid 1975) 553-571; G. Savoca, *Un profeta interroga la storia. Ezechiele e la teologia della storia* (Roma 1976); H. Simian Yofre, *Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels* (Wurzburgo 1974); D. Veiweger, *Die Spezifik der Berufungsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheitens des ATs* (Frankfurt 1986); E. Vogt, *Untersuchungen zum Buch Ezechiel* (Roma 1981); W. Zimmerli, *Ezechiel. Gestalt und Botschaft* (Neukirchen-Vluyn 1972).

III. SEGUNDO ISAIAS (Is 40-55)

Bibliografía básica: El comentario más completo en nuestra lengua vuelve a ser el de Alonso / Sicre, *Profetas* I, 263-340; también son de interés los puntos de vista de Asurmendi, *Profetismo,* 63-69; Beaucamp, *Profetas,* 221-272; Gelin / Monloubou, en Cazelles, *Introducción,* 467-479; von Rad, *Teología* II, 299-325; Schmidt, *Introducción,* 317-332; Cl. Wiener, *El segundo Isaías. El profeta del nuevo éxodo,* CuadB 20 (Estella [6]1992).

1. *El tiempo del profeta*

Si al principio soñaron los desterrados a Babilonia con una rápida vuelta, el paso del tiempo y las noticias de una cadena de desgracias fueron minando su temperamento. El odio que alimentaron contra Babilonia (cf. Jr 51,34-35; Sal 137; Is 13; 21,5-10) permite descubrir parte de los sentimientos de esta comunidad en el exilio. Allí, donde no les quedaba más posibilidad que reunirse para rezar, cantar los cánticos de Sión y recordar las antiguas tradiciones de su pueblo. Sin embargo, el tiempo no pasa en balde. La mayoría fue logrando acomodarse a la nueva situación de un modo u otro, hasta el punto de perder la esperanza de una nueva vuelta. La carta de Jeremías (Jr 29) ya no les resultaba tan escandalosa en todos sus puntos. Más aún, cuando surgió Ciro, el político que mostró su inteligencia en una de las primeras proclamaciones públicas de libertad religiosa, los judíos –evidentemente– lo recibieron con alegría, pero no tenían muchas ganas de emprender el camino de regreso a su tierra. Podían escuchar con asentimiento que por medio de Ciro el Señor iba a realizar su plan, que él era su «elegido»; pero pocos se ponían en marcha. En esta situación predicó este profeta con fuerza poética y vigor expresivo su mensa-

je de esperanza y de retorno a la tierra. La frase que da inicio a sus oráculos, «Consolad, consolad a mi pueblo», ha hecho que todo el conjunto recibiese el nombre de «libro de la consolación».

2. *La persona del segundo Isaías*

Nada sabemos de este profeta, tan anónimo que ha estado durante 25 siglos agazapado tras el nombre de Isaías, el gran profeta del s. VIII a. C. Su época de actuación debió de ser ligeramente posterior a la de Ezequiel; una cierta desilusión se deja sentir en el ánimo de la comunidad judía desterrada. El segundo Isaías conoce la suerte de los desterrados, su desánimo y su falta de fe (40,27; 41,10; 49,14ss), sus murmuraciones contra el plan divino (45,9). Conoce también de cerca el gobierno de Ciro (41,5-25; 44,1.28; 45,1). Su época le concedió la oportunidad de contemplar la caída de Babilonia (47,1; 48,14). Todo ello ha permitido sostener que este profeta coincidió con la época avanzada del exilio y que él mismo lo sufrió en su propia carne (42,24).

3. *La obra literaria del segundo Isaías*

Su obra trasluce un estilo peculiar cálido, majestuoso y apasionado. Ama las repeticiones (40,1; 43,11; 48,11; 43,25; 48,15; 51,9.12.17; 57,6.14; 55,1; 51,10), utiliza imágenes con poderío, pero carentes de rigor y construcción. Su vocabulario es muy rico en el campo semántico de la alegría. Utiliza no pocos epítetos para el nombre del Señor (42,5; 43,15; 45,18; 43,14; 44,6.24; 47,3) y expresiones particulares como «toda carne» (40,5.6; 46,16.23.24; 49,26), «islas» (40,15; 41,1.5; 42,4.10.12.15), «los confines de la tierra» (40,28; 41,5.9; 42,10; 43,6; 45,22). También se han señalado algunos aramaísmos en su sintaxis.

La obra se divide en dos partes que no son ni homogéneas ni iguales (40-48; 49-55), hasta el punto que algún comentarista ha supuesto de manos diferentes. Cada una de ellas consiste en un empedrado de oráculos diversos, adornada con secciones posiblemente autónomas a modo de inscrustaciones literarias. Así se consideran el ciclo de Ciro (44,24-48,12) en la primera parte y los cánticos del siervo en la segunda. Entre los géneros literarios que utiliza se pueden señalar los oráculos de salvación (Is 41,8-13.14-16), controversias (Is 40,12-17.21-24.27-31), pleitos (especialmente polémicas con otros dioses 41,1-5.21-29; 43,8-13), e himnos escatológicos.

4. *El mensaje del segundo Isaías*

El tema esencial del segundo Isaías es, sin duda alguna, la restauración de Israel, el final del exilio, la vuelta del destierro. Este único tema lo transmite con ayuda de conceptos teológicos propios de indudable repercusión en el futuro: el monoteísmo, el segundo éxodo, el siervo.

a) El monoteísmo

La predicación del único Dios es la base teológica de la esperanza que predica el segundo Isaías. Hubo que esperar a los últimos años del exilio para escuchar en labios del pueblo judío la confesión monoteísta por excelencia: no hay Dios fuera del Señor. Cuando los desterrados fueron tentados por la historia a leer la gran derrota de su Dios en la caída del reino y de Jerusalén, cuando la magnificencia del culto babilónico que contemplaban con sus propios ojos hacía más dolorosa su nostalgia y más temible y atractivo otro culto, precisamente en ese momento, un profeta tiene la osadía de confesar no sólo que Yahvé sigue siendo Dios, que permanece como el único Dios de Israel, sino que es el único Dios: los otros dioses, los de los otros pueblos, no son dioses. Yahvé es el único Señor de la historia y del cosmos, su creador y su gobernante. Aduce como prueba su actividad creadora y su dominio sobre la historia (40,27-31; 41,21-29; 44,6-8; 46,1-7.8-13). En Dios creador radica la auténtica esperanza de novedad (43,18-19), en el «redentor» de Israel (41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8) la esperanza de salvación.

A esta confesión monoteísta corresponde la apertura universalista de Israel. El horizonte de la misión del pueblo se ensancha y retoma la amplitud de la promesa a Abrahán: «Con tu nombre se bendecirán todas las familias del mundo» (Gn 12,3, cf. 40,5; 42,10; 45,14). Israel es el mediador de la salvación, como antaño lo fueron Abrahán, Moisés o David. Pero esa función mediadora seguirá siendo plural: en relación con ella habrá que contemplar también la de Ciro o la del siervo. Israel ocupa el centro de la historia, porque Dios lo ha colocado ahí (43,1-7), le ha llamado con una vocación (41,8-16), le ha confiado su misión (43,8-13).

b) El segundo éxodo

En el momento de imaginar la salvación es natural que surja con fuerza renovada la tradición del éxodo. Es verdad que a ella se

alude sólo esporádicamente en el texto (43,16-17; 51,9) y no de modo unívoco [15]. Pero el patrón canónico del éxodo es reconocido por la gran mayoría de autores no tanto en la literalidad cuanto en la simbología. La estructura de base se mantiene (salida-desierto-entrada), aun con modificaciones significativas. Para sacar al pueblo, el Señor sale (42,13) o sale su Palabra (55,11); precede y cubre a su pueblo (52,12). Como antaño lo liberó de la esclavitud y de los *trabajos forzados, así libera al pueblo de la esclavitud, de la cárcel* o de la oscuridad (40,1-2; 42,7; 47,6; 49,9; 51,14; 52,2.4). El Señor reivindica su título de redentor (cf. supra). El camino es seguro y rápido, el desierto se transforma en paraíso (40,3; 41,17-19; 43,19-20; 44,3-4; 55,1). Desaparece el carácter de prueba, pero se mantienen las resistencias, encarnadas en los otros dioses, en la misma Babilonia e incluso en el propio pueblo (40,27; 41,13-14; 42,18-20; 43,18; 45,9-11; 48,1-8; 49,14). Pero la Palabra del Señor vencerá con facilidad; esta seguridad abre y cierra el texto profético (40,8; 55,11). Por fin, llega la meta, la entrada. El pueblo es traído o vuelve (44,22) porque la Palabra del Señor (55,11) o el Señor mismo (52,8) vuelven. La tierra, meta del primer éxodo, se concentra en Jerusalén (49; 54); a Jerusalén se le anuncia el mensaje salvífico (41,27) y es la interlocutora del Señor (51,17-52,6). Con ella se abría el poema (40,2) que se cierra con Babilonia (55,12). La mano que salvó a Israel y que le castigó hará nacer al nuevo pueblo con su poder (43,12-13; 50,2).

c) *Los cánticos del siervo*

«Si excluimos el problema del Pentateuco, no hay en el AT un problema más complicado o más controvertido que el de los poemas o cánticos del siervo», comienza diciendo A. Feuillet en el capítulo dedicado al siervo [16]. Duhm (1892) fue el primero en enfrentarse con el problema: de las 21 veces que la palabra «siervo» aparece en Is 40-55 (siempre en singular, excepto en 54,17), 14 veces se aplica directa o indirectamente a Israel. Las otras 7 recurrencias (42,1; 44,26; 49,5.6.; 50,10; 52,13; 53,11) parecen aludir más bien a un individuo, de modo que resulta difícil aplicarlas a una colectividad. A veces, incluso, el texto contrapone al siervo y al

[15] H. Simian-Yofre piensa que esas alusiones se refieren más bien a la mítica lucha inicial de Dios contra el caos. Sería, por tanto, cuestión de teodicea. De hecho, a esa lucha alude también la épica del Exodo, por lo que no resulta fácil identificar la referencia.

[16] A. Feuillet, *Etudes d'exégèse* (París 1975) 115.

pueblo (49,5-6; 53,8). Duhm intentó solucionar el problema y, al proponer la existencia de 4 cánticos (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12), originariamente independientes del segundo Isaías, históricamente lo complicó. Las cuestiones que han sido debatidas en torno a este tema se pueden resumir en las siguientes: a) legitimidad de individuar unos textos, no relacionados con su contexto, que se puedan denominar cánticos del siervo; b) una vez reconocida *su existencia, determinar la interpretación más objetiva* de los mismos; c) finalmente, definir la doctrina de esos textos y el origen de la misma.

• *Existencia de los cánticos*

El primer punto se suele establecer a partir de las diferencias existentes entre el texto atribuido a los cánticos y su contexto. Por supuesto, el hecho de poner el acento en las diferencias no anula, sino que supone, los parecidos: monoteísmo, relación con las naciones, acción del Señor, etc. El número y la amplitud de los textos individuados como cánticos del siervo varían según los autores; así, Duhm propone cuatro cánticos, mientras que Gressmann habla de siete. Los problemas sobre la amplitud los reseñaremos más abajo. Comparándolos con el contexto, se suelen notar las diferencias siguientes:

– Uso distinto del título de «siervo», identificado unas veces con Israel y aplicado a un personaje anónimo en los supuestos cánticos.

– Comportamiento distinto de los dos siervos. El siervo Israel es una nación indócil y pecadora, fustigada por los profetas, cuyos pecados le han merecido el exilio (40,2; 42,24-25; 43,25-28), pueblo sordo y ciego (42,18-20). En los cánticos, por el contrario, se subrayan los méritos del siervo, su santidad, su docilidad heroica (50,4-6; 53,7), su inocencia (53,4-5.9), su martirio expiatorio (53, 10).

– Misión diferente de ambos. Israel realiza su misión de testigo (43,12; 44,8) de modo pasivo; su maravillosa liberación hará comprender a los paganos la sabiduría y poder del Señor. El siervo anónimo tiene, por el contrario, una misión activa de enseñanza y deberá luchar para llevarla a cabo. El ofrecimiento voluntario de su vida asegura el éxito final del plan divino. Incluso tiene una

misión dentro del pueblo como «alianza de pueblo» (42,6), lo que difícilmente permite su identificación con Israel.

– Contrapuesta perspectiva escatológica. El profeta anuncia la restauración material en Palestina de la nación escogida, sin tratar de su conversión o perfeccionamiento moral. En los cánticos, por otra parte, se distingue estrictamente al punto de vista espiritual y político: carece de porvenir humano, sólo encuentra hostilidad entre los suyos, su misión universal está ligada a sus sufrimientos.

• *Origen de los cánticos e identidad del siervo*

El eunuco de Candaces (Hch 8,26-40) ha personificado a menudo la perplejidad que produce el personaje anónimo del «siervo». Casi nada se puede dar por definitivo. ¿Quién es el autor? ¿A quién se refiere con esa figura?

Las distintas propuestas sobre el autor pretenden basarse en argumentos literarios y teológicos. Duhm y otros comentaristas suponen un origen y, por lo tanto, un autor totalmente diferente al profeta denominado segundo Isaías; otros comentaristas atribuyen a éste la composición de los cuatro o, al menos, de alguno de ellos. Habitualmente la aceptación de tales textos como cánticos del siervo suele llevar consigo el convencimiento de que el profeta los tomó de algún otro lugar.

La identificación del siervo ha sido la cuestión más debatida. Si prescindimos de la interpretación mítica, de escaso eco crítico, podemos reducir a cuatro las corrientes interpretativas sobre la identidad del siervo:

– El siervo es Israel. Es una interpretación colectiva, basada en el múltiple uso de tal denominación en el conjunto del texto, como ya se ha dicho. La dificultad más importante que encuentra esta teoría es la contraposición siervo-Israel en algunos momentos (49,5-6; 53,8). Se intenta obviarla identificando al siervo no con todo Israel, sino con un grupo selecto y fiel.

– El siervo es un personaje histórico. La historia de esta interpretación individual produciría una larga lista de personajes identificados con el siervo. La única que merece una cierta atención es la que descubre en el siervo al profeta mismo. En tal caso, el cuarto cántico habría sido compuesto por un discípulo, pero la idea em-

palma con la tradición jeremiana. Por cierto, los cánticos mantienen una relación textual estrecha con pasajes del libro de Jeremías.

– Personalidad corporativa. Esta interpretación mixta está ganando adeptos últimamente. Sus defensores sostienen que ninguna de las dos anteriores corrientes hace justicia al texto y simplifican el problema. El siervo en el segundo Isaías es una figura compleja. Si en algún momento hay que mantener la identidad individual del siervo, no hace falta identificarlo con un personaje concreto. Son muchas las personas inocentes que expían con sus sufrimientos los delitos ajenos. Así como el rey personifica al pueblo, estas personas encarnan al auténtico Israel. Bonnard presenta al respecto una interpretación interesante.

– La interpretación mesiánica no contradice las anteriores. Pero si es legítimo el uso que el NT hace de la figura del siervo (Mt 12,18-21; 8,17; Lc 22,37; Hch 8,32-33; etc.), no parece que el texto isaiano identifique directamente al siervo con el Mesías.

• *El contenido de los cánticos*

Brevemente exponemos los datos básicos acerca del contenido de cada uno de los cánticos del siervo.

Primer cántico (Is 42,1-4.5-9): Is 42,1-4 suele ser el ámbito atribuido por los autores al primer cántico del siervo. Algunos autores incluyen también los vv. 5-9. El Señor introduce a su siervo como el elegido, revestido con su Espíritu (cf. Is 11,2) con la finalidad de implantar el derecho y la ley a las naciones, es decir, difundir la revelación de su voluntad (cf. 2 Re 17,26-27). Lo presenta ante testigos desconocidos, en un escenario universal. La justicia no la implanta quebrando lo débil (cf. Eclo 20,4; 30,20), pero tampoco él se quebrará. Su método paciente recuerda la figura de Moisés (cf. Nm 12,3).

La relación con los versículos siguientes está distorsionada por el v. 5. En el oráculo de 42,5-9 el Señor se dirige al siervo (al modo del Sal 2). Este recibe una vocación al estilo de la recibida por Jeremías, con la que queda establecido como mediador de una alianza, cuyas cláusulas (v. 4) debe anunciar.

Segundo cántico (Is 49,1-6.7.8-12): Habla el siervo, presenta sus credenciales, recuerda su vocación. A partir del v. 5 el siervo reproduce palabras que el Señor le ha dirigido. Las nuevas introducciones de sus palabras en los vv. 7.8, así como el contenido de los vv.

finales, producen dificultad para determinar la extensión del cántico. Si la misión del siervo comienza en Israel y se extiende a todo el mundo (v. 6), difícilmente se le puede identificar con el pueblo, por lo que se considera glosa la mención de Israel en el v. 3. Pero su identidad no se aclara. L. Alonso Schökel [17] compara el texto con la tradición patriarcal de Jacob en Génesis: su elección desde el vientre (Gn 25,23), su lucha con Dios por el nombre (Gn 32,29; 35,10), su trabajo por un salario finalmente reconocido (Gn 30-31), su vuelta con los hijos y familia (Gn 31.33).

El esquema es de vocación profética: llamada primordial, destino a la palabra, objeción del trabajo inútil, confirmación divina, enunciado de la misión. El aparente fracaso ante su pueblo es la paradoja de la misión. El Señor lo reconforta anunciándole que lo glorificará y anunciándole que será luz y salvación del mundo entero.

Tercer cántico (Is 50,4-7.8-9.10-11): En el tercer cántico el siervo se presenta como fiel discípulo del Señor, víctima de la maldad de los hombres: se le escupe, se le llena de golpes. Presenta rasgos de profeta y de sabio. Su lengua pronuncia lo que el Señor le indica; su enseñanza procura consolar al abatido (cf. 42,3). Acepta su misión sin resistencia («como oveja muda», Jr 11,19), conoce las dificultades que entraña, sin más apoyo que su confianza.

La mención del Señor (v. 9) invita a extender el cántico hasta el v. 9, a pesar del tono triunfal y seguro de los dos versos. El tema pasa al NT: Cristo confía en la defensa del Espíritu (Jn 16,8-11), el cristiano cuenta con Cristo como defensor (Rom 8,33ss). La pertenencia de los vv. 10-11 al conjunto se basa en la recurrencia del vocablo «siervo» y la mención del Señor (v. 10); sin embargo es extraña la interpelación directa a los oyentes y la dura postura del siervo, contraria a su mansedumbre inicial.

Cuarto cántico (Is 52,13-53,12): La extensión del cántico no ofrece dudas. El texto es sencillo y enigmático al mismo tiempo; el conjunto constituye el poema por excelencia del siervo paciente y glorificado; canta el sentido soteriológico de su martirio y exaltación. Atendiendo al sujeto que habla y al tiempo de los verbos, se distinguen tres partes: a) introducción (52,13-15), b)cuerpo del poema (53,1-9), y c) epílogo (53,10-12). Pertenecen al poema la indeterminación del siervo, del grupo «nosotros» y ciertas dificultades textuales (52,15; 53,3; 53,8.9).

[17] Alonso / Sicre, *Profetas* I, 315-316.

– En la introducción, el Señor ofrece una clave interpretativa del conjunto, presentando el éxito como la meta final, a pesar del aparente fracaso. La mayoría de los comentaristas corrigen el texto (v. 15) según la traducción griega, modificando la «aspersión» purificadora del TM en «asombro». Sin embargo, el TM se ha visto confirmado en Qumrán y alude probablemente a la aspersión de Moisés (Ex 24,6-8) al establecer la Alianza (cf. Is 42,6). Ezequiel prevé una aspersión metafórica para participar de los bienes mesiánicos (Ez 36,25-26). Skinner ofrece la siguiente interpretación: «Así como muchos se espantaron de él... así purificará a muchos pueblos».

– El cuerpo del poema consta de dos secciones. En la primera (vv. 1-6) un grupo manifiesta su admiración en primera persona plural ante el inaudito misterio que se les revela, un inocente sufre las consecuencias que a ellos correspondían por sus rebeliones; en la segunda (vv. 7-9) desaparece el grupo, pero continúa la descripción del misterio. Los que proclaman el mensaje expresan su participación, dan testimonio de su transformación profunda. No sólo se descubre la inocencia del perseguido y maltratado, sino el sentido salvífico de su martirio. El siervo es un leproso (vv. 4.8) que debe ocultar su rostro ante la gente (v. 3). Los vv. 8-9 concluyen este misterio de inocencia y castigo que enlaza al siervo con los asombrados espectadores. Podrían traducirse así:

> (8) ¿Quién ha pensado que era arrancado de la tierra de los vivos a causa de los pecados de mi pueblo, siendo leproso por ellos? (9) Le dio sepultura con los malvados y en su muerte está con el rico, porque no había cometido crímenes...

– En la tercera parte se proclama la exaltación del siervo. El horizonte se amplía en el tiempo y en el espacio hasta la universalidad de su victoria. Dios mismo vuelve a tomar la palabra (al menos a partir del v. 11), como al principio, y confirma el éxito anunciado en 52,13. El triunfo del siervo es la realización del plan del Señor (v. 10).

5. *Nota sobre el uso de la figura del siervo en el NT*

No resulta fácil decidir el influjo que la figura del siervo ha ejercido en el NT [18]. Es cierto que numerosos pasajes del NT pare-

[18] Cf. las justas matizaciones que se hacen en Alonso / Sicre, *Profetas* I, 275-276.

cen relecturas profundas de cada uno de los cantos. El bautismo de Jesús en el Jordán, antes de comenzar su misión, recuerda la presentación del siervo en el primer cántico. Incluso se utiliza Is 42,1, fusionado con Sal 2,7, para presentar a Jesús. En los sinópticos, las predicciones de la pasión concluyen con un fracaso parcial de Jesús en Galilea e inauguran un nuevo período de su ministerio; en ellas Jesús, como el siervo en el segundo cántico, anuncia abiertamente a sus discípulos que tiene que sufrir. La transfiguración recuerda el bautismo, como Is 49,1-9 recuerda Is 42,1-4; es también la contrapartida consoladora de las oscuras predicciones de dolor y deja entrever la glorificación de Jesús. En los relatos de la pasión, los salivazos y los golpes son la realización impresionante del texto del tercer cántico. Pero, a pesar del interés por expresar el cumplimiento de las Escrituras, los Evangelios no citan explícitamente el cántico. Hay ecos del mismo en Lc 9,51 o Rom 8,33-34. El cuarto cántico contiene las ideas de los textos evangélicos en los que Jesús expresa el sentido de su vida y de su muerte. Constituye una anticipación prodigiosa del misterio central de la Pascua cristiana. Pero el lenguaje es diferente, lo que prueba que la comunidad cristiana no ha puesto artificialmente en labios de Jesús el lenguaje de Is 53.

A pesar de todo, es incuestionable que la comunidad cristiana primitiva ha visto en la muerte y resurrección de Jesús el cumplimiento por excelencia de la función del siervo.

6. *Ejercicios de lectura*

Sugerimos leer los cánticos del siervo, subrayando palabras o frases que recuerden a otras encontradas en el libro de Jeremías. Un ejercicio muy práctico consiste en leer el cuarto cántico, estructurando sus partes de acuerdo con los tiempos verbales utilizados o los sujetos de dichos verbos; no olvidarse de comparar los rasgos de universalidad en el comienzo y al final del cántico.

No será difícil recoger, a lo largo de varios textos de este profeta, los elementos comunes de las discusiones de Dios con los falsos dioses. ¿Cuáles son los atributos del Dios verdadero?

7. *Bibliografía complementaria*

B. W. Anderson, *Exodus Typology in Second Isaiah*, en *Israel's Prophetic Heritage*, Hom. Muilenburg (Londres 1962) 177-95; E. Beaucamp, *Le IIe Isaïe (Is 40,1-49,13). Problème de l'unité du livre:*

RevSR 62 (1988) 218-26; Id., *Le livre de la consolation d'Israel. Isaïe XI-IV* (París 1991); P. Beauchamp, *Lectures et relectures du quatrième chant du Serviteur. D'Isaïe à Jean,* en J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah* (Lovaina 1981) 325-355; G. M. Behler, *Le prèmier chant du Serviteur, Is 42,1-7:* VSp 120 (1969) 253-281; W. A. M. Beuken, *Mispat. The first Servant Song and its Context:* VT22 (1972) 1-30; J. Blenkinsopp, *La Tradition de l'Exode dans le Second Isaïe, 40-55:* «Concilium» 20 (1966) 41-48; versión castellana en 20 (1966) 397-407; P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs* (París 1972); D. J. A. Clines, *I, He, We, They. A Literary Approach to Isaiah* 53 (Sheffield 1976, [2]1983); A. Colunga, *Los vaticinios proféticos de la pasión y los sentidos de la Sagrada Escritura:* «Salmanticensis» 4 (1957) 634-641; J. Coppens, *Les origines littéraires des poèmes du Serviteur de Yahvé:* «Studia Biblica et Orientalia» I (Roma 1959) 114-124; Id., *La mission du Serviteur de Yahvé et son statut eschatologique:* ETL 48 (1972) 343-371; P. E. Dion, *Les chants du Serviteur de Jahve et quelques passages apparentés d'Is 40-55. Un essai sur leurs limites précises et origines:* Bib 52 (1970) 17-38; A. Feuillet, *Études d'exégèse* (París 1975); P. Grelot, *Les Poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'hermeneutique* (París 1981); M. C. Lind, *Monotheism, power and Justice; a study in Isaiah 40-55:* CBQ 46 (1984) 432-446; R. F. Melugin, *The Servant, God's call, and the Structure of Isaiah 40-48:* SBLSP *Annual Meeting 1991* (Atlanta 1991) 21-39; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays on the OT* (Oxford 1952, [2]1965); J. L. Sicre, *La mediación de Ciro y la del siervo de Dios en Deuteroisaías:* EstE 50 (1975) 179-210; Id., *El Cántico del nuevo Exodo (Is 42,14-17),* en *Miscelánea Augusto Segovia* (Granada 1986) 1336; H. Simian-Yofre, *Exodo en Deuteroisaías:* Bib 61 (1980) 530-553; 62 (1981) 55-72; F. Smyth, *Les espaces du II[e] Esaïe: De la route impériale l'avenement de la parole:* «Foi et Vie» 85 (1986) 31-41; N. H. Snaith, *Isaiah 40-66. Study of the Teaching of the second Isaiah and its Consequences,* en *Studies in the Second Part of Isaiah* (Leiden 1977); J. Steinmann, *Le livre de la Consolation d'Israel et les prophètes du retour de l'exil* (París 1960); C. Stuhlmüller, *Deutero-Isaiah: Major Transitions in the Prophet's Theology and in Contemporary Scholarship:* CBQ 42 (1980) 1-29; Cl. Westermann, *Das Buch Jesaja, Kap 40-66* (Gotinga 1966); R. N. Whybray, *Thaksgiving for a Liberated Prophet: an Interpretation of Isaiah Ch. 53* (Sheffield 1978); Id., *The Second Isaiah* (Sheffield 1983); P. Wilcon / Patton-Williams, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah:* JSOT 42 (1988) 79-102; *Studies in the Second Part of the Book of Isaiah* (Leiden 1977).

Capítulo VII
EPOCA DE LA RESTAURACION Y ULTIMOS PROFETAS

I. LA EPOCA HISTORICA

Según el común parecer, todos los profetas que nos faltan por analizar pertenecen a la época posterior al exilio, siendo muy difícil establecer una cronología relativa entre ellos. La diferencia en algunos casos puede ser sólo de meses y parece conseguida artificialmente en la época redaccional de los libros. Más que establecer el orden entre ellos, interesa conocer los temas clave de la situación política y religiosa del momento. Sólo ellos nos permitirán entender la relevancia de sus oráculos.

Bibliografía básica: El período histórico que nos va a ocupar es largo y no excesivamente conocido. Para profundizar en algún aspecto se puede consultar la siguiente bibliografía básica: Bright, *Historia,* 429-444 (489); Cazelles, *Historia política,* 209-217 (229); González Echegaray, *Creciente fértil,* 213-225 (230); Herrmann, *Historia,* 381-392 (409); J. M. Sánchez Caro, *Esdras, Nehemías y los orígenes del judaísmo,* «Salmanticensis» 32 (1985) 5-34.

1. Ciro (550-530), fundador del imperio persa

a) La figura de Ciro

En los últimos años del imperio babilónico la situación fue tan desastrosa que Ciro fue recibido como liberador incluso en Babilonia (538 a. C.). Con él nace lo que conocemos como imperio persa, caracterizado por un espíritu guerrero, unido a un talante comprensivo y tolerante, herencia espiritual de Zoroastro. Su política fue totalmente distinta a la de los imperios anteriores. Se basaba en un amplio respeto de la religión y costumbres de los pueblos

sometidos, sin intentar la unificación del imperio a base de imponer su religión. Dentro de esta política es perfectamente comprensible la orden de devolver a Jerusalén los utensilios incautados por Nabucodonosor el año 598. Promulgó un edicto en favor de los desterrados (Esd 6,3-5) [1] ya en su primer año de gobierno y encargó cumplirlo a Sesbasar (¿citado en 2 Cr 3,8?). La rapidez de su interés por los judíos, pueblo y país de minúsculas dimensiones y escasa importancia política en la época, se puede deber al influjo de algunos desterrados que habían alcanzado altos cargos en Babilonia. Al menos 50 años más tarde varios de ellos serán muy influyentes (Esdras y Nehemías). El edicto constaba de tres puntos: 1) orden de devolver los utensilios del templo; 2) permiso de repatriación, y 3) permiso de reconstrucción del templo (Esd 1,5.7-11).

b) Sesbasar y el retorno de los primeros desterrados

La misión de Sesbasar, alto funcionario babilónico, presenta algunos puntos oscuros, principalmente respecto a su función política y a su papel en la reconstrucción del templo. La fuente aramea que utiliza el cronista le atribuye la cimentación del templo (Esd 5,16), mientras que el cronista mismo se la atribuye a Zorobabel (Esd 3,6-11; cf. Zac 4,9). Es posible que Sesbasar no fuera judío, por lo que el cronista pudo tratar de reducir su influjo para acrecentar el del judío Zorobabel [2]. No parece que el permiso de repatriación hubiera producido un masivo retorno de los desterrados. Las listas de Esd 2 y 7 pudieran ser listas municipales entregadas al sátrapa Tatenay entre el 520 y el 515. Se calcula que el 522 no tenía Judá entera más de 20.000 habitantes y 75 años más tarde todavía estará Jerusalén en ruinas (Neh 7,4). Unas fuertes sequías redujeron también las escasas fuerzas con las que contaban los partidarios de la reconstrucción (Ag 1). Bien se puede aplicar a este momento la bendición a los «humildes comienzos» de Zac 4,10, aunque se refieran también a la obra de Zorobabel. Posiblemente Sesbasar se limitó a devolver los utensilios del templo (no sabemos dónde los dejó), junto con una ofrenda, y a restaurar el altar de los holocaustos (o del incienso). De hecho, tanto Ageo como Zacarías mencionan a Zorobabel y a Josué, no a Sesbasar.

[1] Esa cita reproduce en arameo el texto del decreto y probablemente se trata de la versión oficial. El texto hebreo de 2 Cr 36,23ss y de Esd 1,2-4 constituye una reinterpretación judía del mismo.

[2] Herrmann, *Historia*, 389.

2. *Darío (522-485) y la reconstrucción del templo*

a) Zorobabel bajo Darío y el segundo templo

A Ciro le sucedió su hijo Cambises I (530-522), que eliminó a otros aspirantes al trono, matando incluso a su hermano Esmerdis. Fue mucho más activo en la zona occidental del imperio y en sus últimos años tuvo que hacer frente a una serie de rebeliones. Sus relaciones con Egipto, en concreto, fueron turbulentas. Venció a Psammético III en Pelusio el año 525. Tras una campaña el año 522, al regresar para sofocar una rebelión de otro hermano, murió cerca del monte Carmelo. A Darío (522-485) le costó dos años eliminar al embaucador Gaumata y a otros pretendientes al trono. Hasta el 521 fueron cinco años de rebeliones y de intranquilidad, que reavivaron el rescoldo independentista de los reinos periféricos. Tal vez en este movimiento hay que integrar la labor o el éxito de Zorobabel, así como su silenciosa desaparición de la escena política.

El caso es que la subida al trono de Darío supuso un avance en la reconstrucción del templo. Entonces es cuando se intentó realmente. El mes sexto del año segundo de Darío (520; Ag 1,1) comenzó Zorobabel su misión en Palestina con el apoyo del profeta Ageo. Nieto de Jeconías y, por lo tanto, descendiente de David, fue nombrado administrador local, de acuerdo con la tolerante política persa. Le acompañó un grupo de repatriados. A partir del mes séptimo se restableció el altar y los holocaustos, aunque el templo no tenía todavía cimientos; se celebró la fiesta de los Tabernáculos con la oposición de la «gente del país» (Esd 3,3; 4,4). El apoyo que *les brindó Tatenay, sátrapa de la Transeufratina hasta el 516, logró* paralizar brevemente las obras de reconstrucción. El día 24 del mes noveno Ageo pronunció su bendición sobre el papel benéfico del futuro templo y sobre Zorobabel (Ag 2,22). Dos meses más tarde Zacarías elogia a Zorobabel en sus visiones (Zac 4,7). Sin embargo, en noviembre del 518 (año cuarto de Darío) Zacarías no lo menciona. El año 515 (sexto de Darío; Esd 5,15) se inaugura el templo. En primavera se celebra la Pascua (Esd 6,15) y tampoco se menciona a Zorobabel. Tal vez fuera víctima de la efervescencia política en torno al 520 (cf. Zac 6,9-15 [3]).

[3] La visión habla de «coronas», pero luego se la pone en la cabeza únicamente Josué, el sumo sacerdote. ¿Es error por Zorobabel? ¿Es el comienzo del «sacerdocio real»?

Zorobabel se enfrentó a una serie de dificultades internas y externas para reconstruir el templo. Entre las internas destaca la carencia de fuerzas para el trabajo, así como la pobreza de recursos materiales que podían aportar los judíos, a pesar de la ayuda del gobierno persa (Esd 6,4). Se puede también sospechar que los judíos que habían permanecido en la tierra no veían con buenos ojos las obras que estaban llevando a cabo los «desterrados». Atisbos de ellos se encuentran en Esd 4,4-5. De fuera de la comunidad judía se sintió la oposición de los vecinos samaritanos. No era todavía tan decidida como lo será en tiempos de Nehemías (445), pero se deja notar y se trasluce en la profecía de Ageo y Zacarías. El hecho que producirá mayor recelo será la reconstrucción de las murallas; pero también la construcción del templo levantó recelos y, como hemos dicho, casi tienen que suspender las obras mientras se investiga la autenticidad del decreto de Ciro (Esd 5,5). En resumen, Zorobabel fue el artífice del último empujón en la reconstrucción del templo; pero, según creemos, no estuvo presente en su inauguración el año 515.

b) Situación tras la reconstrucción del templo

Con la inauguración del templo no todo vuelve a ser como debía. El profeta Malaquías denunció usos cultuales inadecuados (1,6-14; 3,7-12) y una costumbre social de importancia posterior: los matrimonios mixtos. Estos suponían, sin duda, la existencia de una mentalidad liberal en tema religioso, si bien la explicación sociológica tenga que ver con el establecimiento de contactos con una clase alta. Si algunos han visto aquí el origen de las múltiples divisiones que posteriormente sufrió el judaísmo, resulta evidente que, en el fondo, lo que está en juego es la irresistible necesidad de la búsqueda de identidad: una fe sin las señales específicas de antaño (templo, festividades, culto...), una generación que no había conocido el templo destruido hacía 70 años, un pueblo con cultura varia y sangre mezclada según su proveniencia de Babilonia, Samaría o Judá mismo, una organización administrativa impuesta... No era exactamente el regreso ideal que los profetas del destierro habían soñado. Pero existieron profetas que supieron mantener el rescoldo de esperanza, leyendo en la situación real rasgos de la acción divina y preparando los ánimos a intervenciones mayores. Así se explican tanto el regreso a una concepción mesiánica nacionalista, olvidando el impulso universalista del exilio, como el comienzo de las escatologías (Is 24-27).

Pocos años después llegarán Esdras y Nehemías, cuya historia será estudiada con detenimiento en otro volumen de este manual.

c) Propuesta de ejercicio práctico

Puede ser útil estudiar con mayor detenimiento en los manuales especializados los cargos y las tareas desempeñadas por Sesbasar y Zorobabel, así como las referencias proféticas a estos personajes.

También es interesante leer el texto sobre la victoria de Ciro, conservado en un cilindro de arcilla encontrado en Babilonia (ANET 315-316; en castellano, SAO 243-246; resumen en J. Briend, *Israel y Judá,* 90-91).

II. EL TERCER ISAIAS (Is 56-66)

Bibliografía básica: Sobre el tercer Isaías se pueden consultar con fruto: Alonso / Sicre, *Profetas* I, 341-395; Th. Chary, en Cazelles, *Introducción,* 492-498; Schmidt, *Introducción,* 329-332; von Rad, *Teología* II, 350-352.

1. Autor y época

Desde 1892, cuando B. Duhm atribuyó Is 56-66 a un profeta anónimo del s. V, se denomina «tercer Isaías» al conjunto de estos capítulos, aunque se discuta la unidad de autor y la época del mismo. En realidad, existen varias corrientes exegéticas que tratan de conjugar varios hechos, tales como la diferencia de horizonte en el libro de Isaías a partir de Is 56 y la innegable relación de algunos capítulos (especialmente Is 60-62) con Is 40-55, así como la variedad de estilos y temas dentro del tercer Isaías.

Respecto al primer hecho se puede señalar, junto a notables diferencias de estilo, que a partir de Is 56 parece olvidado el tema del «regreso» e incluso el de la reconstrucción del templo; tampoco es Babilonia un enemigo a considerar, pues las dificultades provienen más bien del desánimo general y de un ambiente religioso pervertido. Por otra parte, se suele subrayar cierta relación temática del tercer Isaías con el segundo para postular la unidad de autor del conjunto Is 40-66. A este dato se objeta que la relación se reduce a ciertos capítulos del tercer Isaías (60-62) y que los contactos son aparentes, pues el sentido es distinto en ambas colecciones. Final-

mente, aumentan quienes, en contra del magnífico estudio de Elliger, consideran que ni siquiera el tercer Isaías constituye una unidad. Estos señalan, por ejemplo, diferencias notables entre el tono apocalíptico de Is 63-65, el carácter deutero-isaiano de Is 60-62, la liturgia penitencial de Is 59, etc.

En cuanto a la época de composición, las opiniones varían de acuerdo con la solución que se mantenga en cuanto al problema del autor. Desde quienes sostenían que todo el libro proviene del profeta Isaías del s. VIII, hasta quienes adelantan la composición de estos capítulos al s. V, se ofrece una amplia gama de opiniones. Por las razones indicadas al comienzo del párrafo anterior, se ha establecido un cierto consenso en torno al postexilio [4]. Quienes identifican al autor de estos capítulo con el segundo Isaías, postulan para este profeta una segunda época de actividad ya en Palestina; con mayor razón coinciden en el postexilio quienes piensan en un autor independiente. Incluso quienes no encuentran razones para sostener la unidad de autor y entienden estos capítulos como una mezcla de textos variados en origen y contenido, admiten que un núcleo importante del tercer Isaías habría que colocarlo en el postexilio. El período que recoge mayor aceptación es el comprendido entre los años 538-510.

2. *Texto y mensaje*

a) *Estructuración del texto*

Es tarea imposible proponer una estructuración del texto del tercer Isaías que sea admitida por los exegetas. Las diferencias de opinión sobre autor y época se reflejan en las diversas propuestas de organización textual. Para comenzar con la estructura más general sirve la de K. Pauritsch [5]. Según él, se propone el tema en 56,1-8 (un programa universalista que abre la comunidad a eunucos y extranjeros). El cuerpo central estaría constituido por 56,9-65,24 (el v. 25 sería una glosa añadida posteriormente). Finalmente, el capítulo 66 sería la conclusión redaccional del libro total de Isaías.

[4] No han tenido mayor relevancia las opiniones de autores que señalan la fecha de composición en el final del s. V (Torrey) o incluso en el s. II (Kennet).

[5] En Alonso / Sicre, *Profetas* I, 345, se reproduce la estructuración que propone Bonnard, que no es excesivamente diferente a la de Turnay o, incluso, la de Pauritsch.

Intentando un mayor detalle en el desglose, recogemos la estructura que presenta R. Lack. Este autor, partiendo de un estudio sobre la frecuencia de uso de ciertos vocablos, defiende que el texto avanza por bloques que se corresponden unos con otros en torno a un centro formado por Is 60-62. Lo visualiza así:

A)				60-62				
			59,15-21		63,1-6			
		59,1-14				63,7-64,11		
B)	56-58							65-66

Termina distinguiendo dos bloques relacionados entre sí: a) Is 56-58 + Is 65-66; b) Is 59-64. En el primero descubre una estructuración interna en torno al símbolo del «éxodo sobre el terreno» (no a la ruta Babilonia-Sión, sino a la buena o mala conducta que lleva a la posesión de la tierra o a la perdición). La clave la encuentra en Is 65,9: «Haré salir descendencia de Jacob, y de Judá el poseedor de mis montañas; las poseerán mis elegidos y mis siervos habitarán allí». A este esquema se le añade el tema de la «subida a la montaña», del que arrancan todas las connotaciones de derecho moral y de pureza ritual (58,1-12.13-14; 65,1-8; 66,1-4). Desde la amplitud de este nuevo horizonte se abre simbólicamente el paso a la parte central (59-64) con los grandes motivos del juicio: el espíritu (59,21), el brazo (59,16-17; 63,5), la glorificación mundial de la estirpe (59,21; 61,9). Ambas partes, por lo tanto, están íntimamente relacionadas en su disparidad. Justicia y salvación (tema fundamental de 59-64) no se reducen a normalización del culto, ni siquiera de las costumbres, sino que son resultado del juicio escatológico. Los capítulos 59-64 están insertos entre los bloques 56-58 + 65-66 para aportarles el tinte escatológico que reclaman. En Is 61 se encuentra el centro de comunicación que soporta el conjunto:

> «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado para dar la buena noticia a los que sufren, para vendar los corazones desgarrados, para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad, para proclamar el año de gracia del Señor» (Is 61,1-2; Lc 4,18-19) [6].

[6] Interesante y detallada también la división que ofrece Chary. Hemos resumido la de Lack porque no era tan conocida, al no existir en castellano, y porque ofrece no sólo la división, sino la estructuración, es decir, la dinámica interna de las secciones textuales.

b) Presentación del conjunto

• *Is 56-58:* Los primeros versos (56,1-8) enuncian las cuestiones que seguirán: la necesidad de obrar justamente, la ampliación de miembros en la comunidad, el pecado retrasa la llegada de la salvación plena. Siguen tres unidades: a) 56,9-57,21 comienza con un furibundo ataque a las autoridades (56,9-57,13) que conduce b) a un cántico de consuelo (57,14-19); c) concluye con la requisitoria sobre el ayuno (58,1-12; el tema del sábado en 58,13-14 es probablemente añadido redaccional) que invita a una relación personal con los más pobres para que rompa la luz divina. Ni tono apocalíptico ni juicio contra extranjeros.

• *Is 59,1-21:* Con esta liturgia penitencial comienza un tríptico, del que forman parte 60-62 y 63-64. El Señor responde a las críticas, acusando al pueblo de sus faltas (vv.1-8); éste las reconoce (9-15) como causa de su situación; finalmente, el Señor interviene juzgando (vv.15-20).

• *Is 60-62:* Según los comentaristas, éstos son los capítulos centrales y, en opinión de la mayoría, emparentados con el segundo Isaías. Desde Jerusalén se anuncia la salvación a todas las naciones y se les invita a reconocer al Señor. En medio, el profeta cuenta su vocación (61,1-3; 62,1). Suele aceptarse la relación entre la vocación del profeta y la misión del Siervo (Is 42,1.3), ratificada en Lc 4,18-19 al presentar el comienzo de la misión del «siervo», Jesús. Los pobres y afligidos serán el pueblo que recibirá la salvación del Señor.

• *Is 63-64:* Los primeros versículos forman un poema sobre el triunfo de Dios (63,1-6). La lucha ha sido dura: Edom (*'adam* = rojo) ha sido el enemigo; Bosra (*basar* = vendimiar) el campo de batalla. Le sigue una liturgia penitencial o, al menos, un cántico de lamentación al comparar la situación presente con los portentos divinos de antaño (63,7-64,11).

• *Is 65-66:* Estos capítulos tienen una misión conclusiva. En ellos se recogen ecos de todo el libro; es llamativa en 65,25 la cita de Is 11,7.9. Forman un mosaico de unidades independientes, pero en su conjunto desarrollan el tema del juicio escatológico, con la división de buenos y malos, el triunfo de Dios –¡y de Jerusalén!–, la admisión de todos los pueblos en el Monte Santo. Esta acción definitiva del Señor supone una nueva creación, el nacimiento de un nuevo pueblo. La estabilidad del firmamento (sol para el año y luna para el mes y la semana) confirma el cumplimiento (66,23-24).

c) *Mensaje del profeta*

El mensaje más problemático del tercer Isaías tiene que ver con el problema del retraso de la manifestación de Dios y, por lo tanto, de su justicia. La situación de la comunidad (cf. c. 59 ó 63) se dibuja con rasgos de tensión y ruptura. Las culpas del pueblo son la causa del retraso. Sólo el futuro juicio de Dios arreglará las cosas. Se pueden enumerar algunas características de esta restauración. Se instaura una comunidad de pobres (65,13-16; 66,5). La novedad que surgirá volverá a centrarse en Jerusalén, especialmente en su templo y en su sacerdocio (65,18-20; 66,6; 66,10-14.20-21). El Mesías temporal no juega un papel preponderante; la salvación presenta más bien rasgos proféticos y sacerdotales. A la alegría cultual se sumarán las naciones con su presencia y sus dones (66,18-19). La perspectiva escatológica sostiene la esperanza de los desesperados y les abre perspectivas de futuro.

3. *Bibliografía complementaria*

P. E. Bonnard, *Le second Isaïe. Son disciple et leur éditeurs. Isaïe 40-66* (París 1972); B. Duhm, *Das Buch Jesaja* (Gotinga [4]1922); K. Elliger, *Die Einheit des Tritojesaja (Jes 56-66)* (Stuttgart 1928); Id., *Der Prophet Tritojesaja:* ZAW 49 (1931) 112-141; Id., *Der Prophet Tritojesaja* (Stuttgart 1931); W. Kessler, *Gott geht es ums Ganze: Is 56-66; 24-27* (Stuttgart 1960-1967); R. Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaïe* (Roma 1973); K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jes 56-66)* (Roma 1971); G. J. Polan, *In the Ways of Justice Toward Salvation: A Rethorical Analysis of Isaiah 56-59* (Frankfurt 1986); C. Westermann, *Das Buch Jesaja* (Kap 40-66) (Gotinga [2]1970).

III. EL PROFETA AGEO

Bibliografía básica: Además de Alonso / Sicre, *Profetas* II, 1129-1140, se pueden consultar en castellano, Asurmendi, *Profetismo*, 71-72; García Cordero, *Libros proféticos*, 1265-1272; Th. Chary, en Cazelles, *Introducción*, 481-483; W. Schmidt, *Introducción*, 333-336; von Rad, *Teología* II, 353-357.

1. *El profeta Ageo y su libro*

Ageo, como casi todos los profetas que seguirán, es un perfecto desconocido en lo que se refiere a datos personales, como lugar de

nacimiento, familia, etc. Junto con Zacarías, aparece mencionado en Esd 5,1; 6,14, comprometido en la reconstrucción del templo. Si hemos de hacer caso a los datos cronológicos que aporta el libro, su actuación profética se limitó a cuatro meses del año segundo de Darío (520): desde el día 1 del sexto mes hasta el día 24 del noveno. Eso quiere decir que conoció la fase final de las turbulencias independentistas que sacudieron al imperio persa, especialmente en su *zona occidental*.

El libro del profeta Ageo no tiene propiamente título y consta de dos capítulos. Del profeta se habla en tercera persona, lo que permite suponer una importante labor redaccional (del cronista, según Beuken). Contiene cuatro dataciones que dividen el libro en cuatro secciones: 1) 1,1: «El año segundo del reinado de Darío, el día primero del mes sexto»; 2) 1,15-2,1: «Era el 24 del sexto mes. El año segundo del reinado de Darío, el 21 del mes séptimo»; 3) 2,10: «El año segundo del reinado de Darío, el 24 del mes noveno»; 4) 2,20: «El 24 del mismo mes».

El problema radica en la segunda fecha y en la coherencia de la tercera sección. Sellin afirmó [7] que 1,15a («era el 24 del sexto mes») contenía la fórmula introductoria de un texto perdido. Unos años más tarde Rothstein [8] propuso que dicho texto, supuestamente perdido, era el que se encontraba en 2,15-19. Ciertamente estos versículos encajan mal por su formulación y temática con 2,10-14. Su propuesta la explicaba así: el anuncio de bendiciones por el nuevo templo debe concordar con la cimentación del mismo el día 24 del mes noveno (Ag 2,18); por eso, alguien la separó de 1,15a (mes sexto) y la colocó en su actual sitio. Con ello, además, se consiguió cambiar el referente de 2,10-14: originariamente «este pueblo y nación» (2,14) se refería a los samaritanos y aludía a su exclusión de participar en las obras de reconstrucción del templo jerosolimitano (cf. Esd 4,15); ahora estos versículos quedan referidos a la comunidad judía y relacionan la contaminación con el hecho de no tener todavía templo. La hipótesis parece atractiva, pero no hay indicios textuales que permitan leer la referencia a los samaritanos. Más bien proclaman la contaminación de la comunidad judía. La segunda parte del oráculo (2,15-19) relaciona la

[7] *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem Babylonischen Exil* II, 50ss.

[8] *Juden und Samaritaner. Die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum* (BWANT, 3) 1908.

bendición divina con dicha proclamación, y los cimientos del templo son signo del arrepentimiento y purificación.

Muy relacionado con esta tercera sección está la primera. En 1,1-15 Ageo anima al gobernador Zorobabel y al sacerdote Josué a reconstruir el templo. Aduce una razón: la mala cosecha y las calamidades que sufren evidencian el enfado del Señor por el agravio que sufre al reconstruir las casas particulares, pero no el templo. Ante la misma situación, Natán ofreció a David de parte del Señor una solución claramente contraria (2 Sm 7).

El oráculo de la segunda sección (2,1-9), pronunciado un mes más tarde, trata otra vez de animar a Zorobabel y a Josué en su obra. El Señor recuerda su compromiso del Exodo (alusión que falta en LXX), confirma su presencia y renueva las bendiciones escatológicas para su pueblo: recuperarán las riquezas de las naciones, la gloria del Señor y la paz (vv. 6-9).

La cuarta sección (2,20-23) contiene un oráculo dirigido también a Zorobabel y está formalmente unida con la tercera en la fórmula de datación («otra vez»). Se trata de un oráculo de tonalidad mesiánica, que proyecta a un futuro escatológico la victoria que Dios actúa a través de la obra de Zorobabel, siervo, elegido y sello de Dios. Resulta también aquí curiosa la contraposición con otro oráculo que Jeremías había dirigido al abuelo de Zorobabel, Jeconías, cuando fue llevado al destierro: «Aunque fueras sello en mi mano derecha, te arrancaría» (Jr 22,24-30).

En resumen, si la tercera sección del libro se divide en dos unidades, el texto de Ageo constaría de cinco oráculos. Si se atiende a los actuales indicios textuales, consta de cuatro, relacionados temáticamente de modo alterno: el primero y tercero describen la penosa situación de la comunidad, el segundo y el cuarto aluden a las promesas escatológicas del Señor.

Chary [9] divide temáticamente el conjunto en dos secciones de estructura paralela:

	I	II
Reproches al pueblo	1,1-5	2,10-14
Miseria material	1,6-11	2,15-17
Retorno en gracia	1,12-14	2,18-19
Promesa mesiánica	2,2-9	2,10-23

[9] Cazelles, *Introducción*, 482; Alonso / Sicre, *Profetas* II, 1131.

2. *Mensaje de Ageo*

El mensaje de Ageo está muy centrado en la animación de la pequeña comunidad judía, especialmente a través de la reconstrucción del templo. Las malas condiciones económicas, la división entre residentes y repatriados, y la general situación de escasez habían creado una situación de desánimo que el profeta atribuye a una causa más profunda: la falta de religiosidad que se manifiesta en el escaso interés por la reconstrucción del templo. Las labores de reconstrucción, por el contrario, significarían el renacer de la verdadera religiosidad, se despertaría la benevolencia del Señor y, en consecuencia, mejoraría la situación. Junto con esta finalidad inmediata y material se aduce otra corriente de pensamiento no menos material, pero de más amplios horizontes: reconstruir el templo significa renovar la esperanza en el futuro, en las grandes promesas escatológicas, en el magnífico futuro que el Señor tiene preparado a su pueblo. Este futuro tiene que ver con las naciones: convencidas o derrotadas acudirán a Jerusalén con sus riquezas (2,7.22); Israel logrará vencer conducido por su Mesías davídico (2,20-23), recibiendo como don la paz (2,9); el gran día irá acompañado por tremendas convulsiones cósmicas. Zorobabel y su obra son el anticipo de esta promesa.

3. *Ejercicio práctico*

¿En cuantas secciones se divide el libro? Aducir razones a favor de la opción tomada, atendiendo a indicios formales (repeticiones, cambios de verbos, fórmulas repetidas, etc.).

4. *Bibliografía complementaria*

P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.* (Londres 1968, [2]1972); S. Amsler / A. Lacoque / R. Vuilleumier, *Agée-Zacharie-Malachie* (París 1981); R. A. Mason, *The purpose of the 'Editorial Framework' of the Book of Haggai:* VT 27 (1977) 413-421; C. L. Meyers / E. M. Meyers, *Haggai - Zechariah 1-8* (Garden City, Nueva York 1987); W. Rudolph, *Haggai - Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 - Maleachi* (Gütersloh 1976); C. Stuhlmüller, *Rebuilding with Hope: A Commentary on the Books of Haggai and Zechariah* (Grand Rapids 1988).

IV. EL PROFETA ZACARIAS Y SU LIBRO PROFETICO

Bibliografía básica: El comentario más actualizado en castellano es el de Alonso / Sicre, *Profetas* II, 1141-1175. También son útiles Asurmendi, *Profetismo*, 73-74; García Cordero, *Libros proféticos*, 1273-1316; Th. Chary, en Cazelles, *Introducción*, 483-488; Schmidt, *Introducción*, 336-342.

1. *El problema del autor*

«Dios recuerda (su promesa)» es el nombre bajo el cual se engloban dos colecciones textuales muy diferentes entre sí, la formada por los cc. 1-8 y la de los cc. 9-14. Las diferencias de estilo y contenido son tan notables que unánimemente se atribuye su composición a un hipotético Zacarías segundo, consagrando así la diferencia de autor y época. Y razones no faltan: el predominio de la forma «visión», el uso de la primera persona y de otras fórmulas proféticas, el interés por la reconstrucción del templo, la mención de Zorobabel y Josué, etc., son características de la primera parte en oposición a la segunda. Ambas secciones pueden provenir de autores y épocas distintas. Todos los autores admiten la diferencia, pero en la actualidad hay que subrayar los estudios que intentan relacionar ambas partes [10]. De hecho, existe una sorprendente compatibilidad entre ambas secciones. La semejanza se puede explicar por el influjo que han podido ejercer sobre ambas ciertas tradiciones comunes usadas en la comunidad judía, por ejemplo el de ciertos escritos a los que se otorgaba autoridad (Isaías, Jeremías, Ezequiel). Algunos rasgos de la mencionada compatibilidad son: protección especial del Señor sobre Jerusalén (tanto en Zac 2,5 como en 9,8 y 14,11); la fertilidad paradisíaca (8,12) es comparable a la abundancia de agua (14,6) o a la luz eterna (14,6) de Jerusalén; la fórmula de la Alianza como promesa se encuentra en 8,8 y en 13,9. Se podrían indicar más detalles [11], pero son suficientes para comprender que la unión de ambas secciones en un solo libro se ha debido a razones que quedan por investigar, pero que no se limitan al azar. El hecho de que a las dos secciones atribuidas al segundo Zacarías (Zac 9-11; 12-14), como a los dos capítulos de Malaquías, se anteponga el título *massa'* y el hecho de que el nombre de este último profeta responda más bien a un título («enviado») que a un

[10] Cf. R. A. Manson, *The Relation of Zech 9-14 to Proto-Zechariah:* ZAW 88 (1976) 227-239.

[11] Cf. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Londres 1979) 482.

nombre propio, ha permitido suponer que las tres formaban un bloque único con el que se concluía el conjunto de los escritos proféticos. La adscripción de dos de ellas al libro de Zacarías ha ocurrido por alguna razón que queda por investigar. Como la mayoría de los autores, nos referiremos a Zacarías como el autor de los cc. 1-8 del mencionado libro.

2. *La persona de Zacarías*

En el AT aparecen más de 30 personajes con idéntico nombre. Al profeta Zacarías (Zac 1,1.7; 7,1.8) se le designa como «Hijo de Beraquías, hijo de Iddo». En Esd 5,1; 6,14 es sólo «hijo de Iddo». Caben dos soluciones: a) se considera «hijo de Beraquías» una inserción («Beraquías» sería una corrupción por «Jeberaquías») para identificarlo con el testigo mencionado en Is 8,2; b) «hijo de Iddo» debe entenderse como «descendiente de Iddo» (Neh 12,6). Iddo puede ser uno de los sacerdotes que regresaron del exilio con Zorobabel (Neh 12,4), en cuyo caso Zacarías pertenecería a una famosa familia sacerdotal, además de ser profeta [12]. Como a sacerdote se le consulta sobre ayunos (7,1-3; 8,1819) o se interesa por el templo (1,16; 2,17; 4,9; 6,12-13). Se sabe incluido en la lista de profetas del Señor (1,4; 7,7); de hecho en varios puntos se señalan similitudes con otros profetas [13].

Según los datos cronológicos que aporta el libro (Zac 1,1.7; 7,1) su actividad profética se extiende desde el mes octavo del año segundo de Darío (520, como Ageo) hasta el mes noveno del año cuarto (518), es decir, dos años. Por supuesto, estos datos se suponen normalmente redaccionales y no excesivamente fiables, a pesar del abundante uso del estilo autobiográfico (uso de la primera persona) en el resto del libro. Pero tampoco disponemos de ningún dato seguro que nos permita suponer otra cronología distinta. Por lo demás, Zacarías suele ser mencionado, junto con Ageo, como uno de los impulsores activos de la reconstrucción del templo (Esd 5,1; 6,14).

[12] Algunos identifican a Iddo con el vidente o profeta mencionado en 2 Cr 9,29; 12,15; 13,22. El evangelista Mateo (23,35) y la literatura judeocristiana (Targum Lam. 2,20) confunden al profeta con el Zacarías mencionado en 2 Cr 24,21, hijo de Yehoyadá; cf. N. Fernández Marcos, *Vidas de los profetas*, en A. Díez Macho, *Apócrifos del AT* II (Madrid 1983) 522.

[13] Th. Chary (484-485) señala las siguientes dependencias: Zac 3,2 con Amós 4,11; Zac 1,4 con Jr 25,5; Zac 1,17 con Is 51,3; Zac 2,17 con Hab 2,20.

3. *El libro de Zacarías (Zac 1-8)*

En su forma actual el libro de Zacarías consta de dos partes bien diferenciadas. La primera (1-6) está centrada en torno a 8 visiones; la segunda (7-8) gira en torno a una consulta sobre el ayuno del quinto mes.

a) Las visiones: Zac 1-6

En la primera parte se distinguen las visiones que suceden de noche (primera a cuarta) y las que tienen lugar una vez despertado (quinta a octava, cf. 4,1). Todas ellas están colocadas bajo una única fecha; se pretende indicar que ocurrieron en la noche del día 24 del mes undécimo del segundo año de Darío (cf. Zac 1,7, noviembre-diciembre del 519 a. C.). Por su forma y contenido diferentes, se supone que la cuarta visión ha sido insertada posteriormente en el conjunto, debido a su relación con la quinta: el candelabro y los dos olivos. Por lo tanto, las visiones originales (sin contar los añadidos posteriores comúnmente admitidos) serían siete y estarían dispuestas según una estructura concéntrica que subrayan la centralidad de la quinta visión:

1ª: los jinetes (1,7-17)
  2ª: los 4 cuernos (2,1-4)
    3ª: el cordel de medir (2,5-9) (+2,10-13; +2,14-17)
      (+ 4ª visión (3,1-7); + 3,8-10)
        5ª: El candelabro y los dos olivos (4,1a^{a}-6.10a^{b}-14)
    6ª: el rollo volador (5,1-4)
  7ª: el recipiente y la mujer (5,5-11)
8ª: Los cuatro carros (6,1-8).

A este conjunto se le añade una introducción invitando al arrepentimiento (1,1-6) y un epílogo con la coronación de Zorobabel (¿Josué?) (6,9-15). Las siete visiones mantienen una estructura similar en dos partes: en la primera se indica el objeto de la visión, normalmente de modo estático; en la segunda, tras un breve diálogo pidiendo la explicación, se ofrece ésta de modo dinámico. En todas ellas un ángel hace de intermediario y pretenden subrayar la importancia de la acción divina en la obra de Zorobabel y Josué, reconstruyendo el templo y Jerusalén. Cuando Zorobabel desapareció de la escena política de manera imprevista, hubo que acomodarlas a la nueva situación. Por ello, se añadieron la 4ª visión y los oráculos que la acompañan (Zac 3), subrayando la figura del sumo sacerdote Josué (cf. también el epílogo de la coronación de Josué, en 6,9-15). Esta acomodación a la nueva realidad explica también

el cambio que suele proponerse al TM en 6,11, para leer «Zorobabel, hijo de Selatiel», en vez de «Josué, sumo sacerdote». Pero la mención de Josué en vez de Zorobabel, como vimos también en Ageo, podría ser un signo de una corriente ideológica que atribuía poderes reales al sacerdocio; corriente de discutido éxito posterior, pero cuyos rasgos no dejan de aparecer en ciertos momentos.

En la introducción se intenta una separación entre la comunidad actual y la generación de los padres. El arrepentimiento comienza por aceptar el desastre sufrido como consecuencia de la situación anterior, caracterizada por la desobediencia a los profetas. El conjunto de las visiones intenta levantar el ánimo de la comunidad. A pesar de la situación de atonía general (1ª), se acerca el final de la opresión (2ª), y Jerusalén, protegida por el Señor, recobrará su esplendor (3ª) y el poder de su ungido (5ª); reinará la justicia (6ª), será expulsada la maldad (7ª) y el espíritu del Señor llegará hasta el enemigo del Norte (8ª).

b) Los oráculos: Zac 7-8

A las visiones siguen unos oráculos datados dos años más tarde (7,1). Las promesas de esperanza y los pequeños hechos de reconstrucción ponen en duda la conveniencia de seguir con el ayuno que conmemoraba la destrucción del templo (cf. 2 Re 25,8-9; Jr 41,5). Una primera respuesta de Zacarías (7,4-14), desenmascarando la injusticia que acompañaba la práctica del ayuno, parece aconsejar la continuidad junto con correcciones morales. Una segunda respuesta (8,18-19) anuncia el cambio de los ayunos en fiesta y alegría.

Una serie de oráculos de salvación concluyen el texto que se atribuye a Zacarías. Los oráculos son de origen diverso, pero formalmente presentan la misma fórmula introductoria: «Así dice el Señor de los ejércitos» (11 veces desde 7,9). Todos ellos alimentan la esperanza futura del pueblo y en algunos de ellos se vislumbra ya el futuro mesianismo (8,20-23).

4. El mensaje de Zacarías

El interés por la reconstrucción del templo es central en el mensaje de Zacarías. Sin embargo, su perspectiva escatológica le diferencia de Ageo. La realidad presente se proyecta en un futuro de esplendor, en el que la obra del Señor llegará a su plenitud. Los pequeños comienzos del presente pertenecen ya al futuro. Jerusalén volverá a ser repoblada de habitantes que regresen del exilio,

protegida por el Señor y sede de su templo; su «presencia» es la garantía de los bienes (2,9.14-16; 8,3.23). El sumo sacerdote, Josué, y Zorobabel, hijo de Salatiel, serán los gobernantes con tintes mesiánicos (4,14; 3,5; 6,13) encargados de realizar la tarea. Pero no basta con reconstruir el templo, es necesaria una conversión (1,2-6); la justicia o la obediencia a los mandamientos es esencial (5,3-4; 5,8; 7,5-7.9-14; 8,5-7.14-17). Esta postura es típica de Zacarías y con ella da comienza esa época de bendición definitiva que se caracterizará por la paz (3,10) y la agregación de las naciones (2,15; 8,20-22.23).

5. *Ejercicio práctico*

Sugerimos estudiar las razones por las que se relaciona el conjunto de este libro con el de Malaquías. También aprovecha estudiar la forma literaria de las cinco visiones: semejanzas, diferencias, así como la importancia de la visión de los candelabros.

6. *Bibliografía complementaria*

P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century b. C.* (Londres 1968, [2]1972); S. Amsler / A. Lacoque / R. Vuilleumier, *Agée-Zacharie-Malachie* (París 1981); M. Baumgarten, *Die Nachtgesichte Sacharias* (2 vols.) (Braunschweig 1854/55); M. Butterworth, *Structure and the Book of Zechariah* (Sheffield 1992); W. Dommershausen, *Der 'Spross' als Messias-Vorstellung bei Jeremia und Sacharja:* TQ 148 (1968) 321-341; Ch. Jeremias, *Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchung zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im AT und zu ihrem Bildmaterial* (Gotinga 1977); P. Lamarche, *Zacharie 9-14. Structure littéraire et messianisme* (París 1961); C. L. Meyers / E. M. Meyers, *Haggai - Zechariah 1-8* (Garden City, Nueva York 1987); J. W. Rothstein, *Die Nachtgesichte des Secharja. Studien zur Secharjaprophetie und zur jüdische Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert* (Leipzig 1910); W. Rudolph, *Haggai-Sacharja 1-8-Sacharja 9-14-Maleachi* (Gütersloh 1976); C. Stuhlmüller, *Rebuilding with Hope: A Commentary on the Books of Haggai and Zechariah* (Grand Rapids 1988); G. Wallis, *Die Nachtgesichte des Propheten Sacharja. Zur Idee einer Form*, en *Congress Volume. Göttingen, 1977* (Leiden 1978) 377-391 .

V. EL PROFETA JOEL

Bibliografía básica: Además del comentario Alonso / Sicre, *Profetas* II, 923-949, se pueden consultar en castellano, Asurmendi, *Profetismo* 75-76; Th. Chary, en Cazelles, *Introducción,* 499-503; García Cordero, *Libros proféticos,* 1123-1141; Schmidt, *Introducción,* 347-350.

1. *Unidad de autor y fecha de composición*

El estudio del libro de Joel, hijo de Fatuel (1,1), se ha centrado en dos puntos de discusión: la unidad de autor y la fecha de composición. El libro ha salido perdiendo, pues no ha sido estudiado desinteresadamente. Si se han puesto de relieve ciertas virtudes poéticas, como riqueza de vocabulario, variedad de imágenes o exquisita sonoridad, ha sido para defender la unidad o pluralidad de autores. No se ha analizado por sí mismo. Y no lo vamos a hacer aquí.

Las opiniones sobre la diversidad de autor comenzaron con la división del libro en dos partes (M. Vernes en 1872, seguido más tarde por J. W. Rothstein, 1896); progresivamente se fueron subrayando las diferencias, hasta que B. Duhm (1911) explicitó su teoría: la primera parte (1,1-2,17) era obra de un poeta excelente, mientras que la segunda (3-4) [14] pertenecía a un «predicador sinagogal» de mediocre calidad; este último está interesado en el tema escatológico y en esa línea él mismo habría añadido en la primera parte 1,15; 2,1b-2a; 2,11b. Esta corriente de opinión ha sido seguida por varios autores (entre ellos, Hölscher, Jepsen, Baumgartner, Robinson y Eissfeldt), pero actualmente la gran mayoría sostienen la unidad del libro y, por lo tanto, de autor (con la excepción de determinados versículos). Se suele mantener la división de la obra en dos partes, pero con valor meramente literario; el conjunto está dotado de una dinámica unitaria: un plaga de langostas permite al autor proyectar la fuerza del Día del Señor, extendiendo progresivamente el horizonte a la universalidad y a la escatología. La centralidad del tema «Día del Señor», así como la similitud de vocabulario y estilo entre las dos partes, son los principales argumentos en favor de la unidad de autor [15].

[14] En la versión griega de LXX, el capítulo 3 hebreo forma los vv. 28-32 del c. 2. En dicha versión y en las versiones inglesas que la siguen, la obra consta de 3 capítulos.

[15] Parece decisiva la aportación de H. W. Wolff, *Dodekapropheton* 3 (Neukirchen 1977) en orden a sostener la unidad estructural de la obra (cf. infra); de ahí no se deduce sin más la unidad de autor.

Algo más que curiosidad produce la tesis de Kapelrud (y Rudolph), para quien la primera parte de la obra constituye una «liturgia profética» que se realizaría en la fiesta de año nuevo y estaría temáticamente centrada en la entronización del Señor. Si la teoría no ha sido sostenida posteriormente por muchos, ha dejado su huella en la sospecha de que Joel fuera una profeta cultual.

El abanico de opiniones sobre la fecha de composición ha sido muy amplio; comprende desde el s. IX (K. A. Credner y más recientemente M. Bic) hasta el s. III (O. Eissfeldt para parte del libro y Treves para el conjunto). Ya en 1835 W. Vatke propuso la teoría que ha conseguido mayor consenso: se trata de una obra escrita en el postexilio, en torno al año 400 (finales del s. V y comienzos del IV).

Todos intentan apoyarse en datos del libro para defender sus teorías. Quienes defienden la fecha más alejada, relacionan las menciones de Egipto y Edom (4,19) con sucesos ocurridos en tiempos de Joás de Judá (independencia de Edom, 2 Re 8,20-22) o anteriores (1 Re 14,25). Según ellos, la no mención de los grandes enemigos históricos de Israel (Siria, Asiria o Babilonia) se explica fácilmente al no ser los enemigos del momento; tampoco aparecen como enemigos los amonitas y samaritanos, que son quienes hostigaron a los repatriados en los años de la reconstrucción del templo y, sobre todo, de las murallas de Jerusalén. No se menciona al rey y sí a los sacerdotes, según ellos, porque en los primeros años de Joás (todavía niño), quien llevaba las riendas era el sumo sacerdote. Joel sería el primer profeta escritor y Amós lo conoce y lo cita («El Señor ruge desde Sión, alza la voz desde Jerusalén», Am 1,2; Jl 4,16; cf. Am 9,13 y Jl 4,18).

Quienes, por el contrario, piensan en el postexilio como la época más adecuada para Joel, aducen diversas razones, según la fecha exacta en la que lo sitúen. Si, por sumarnos a la mayoría, aceptamos una fecha en torno al 400 a. C., recogeríamos estas razones: no hay rey; el pueblo conoce el destierro (4,2-3); el territorio está unificado (Judá e Israel son sinónimos: 2,27; 4,2.16); la labor de los sacerdotes se desarrolla normalmente (1,13-14; 2,12-17); los griegos son conocidos (4,6); a pesar de la posible integración (3,5), se distingue bien la suerte de los judíos de la de los otros pueblos en el día del Señor; los profetas preexílicos hablaban del castigo de Israel por sus pecados, mientras que Joel amenaza a los

enemigos de Israel y anuncia el triunfo de los judíos (c. 4). Se ha sugerido también que, de los innumerables paralelos que Joel presenta con otros libros proféticos [16], en algunos casos es Joel claramente el posterior. Si todos le hubieran copiado, habría que suponerle una fama que no nos consta; resulta más sencillo aceptar para él una época en la que ya estaban editadas grandes colecciones de escritos proféticos. Cabe añadir que Joel (= «Yahvé es Dios») es un nombre no raro en la Biblia, pues aparece 13 veces en los libros bíblicos, pero exclusivamente en Crónicas, Esdras y Nehemías [17].

2. *Estructura y contenido*

La división del libro en dos partes parece bien aceptada y razonable. H. W. Wolff ha puesto de relieve la coherencia del conjunto: un lamento (1,4-10) se corresponde con una promesa (2,21-27); un anuncio de catástrofe (2,1-11) empalma con la promesa de días mejores (4,1-3.9-17) y la invitación a la penitencia (2,12-17) con la promesa del espíritu (3,1-5). La formulación parecida que presentan 2,27 y 4,17 establece entre ellos una relación tal que no ayuda a separar y distinguir excesivamente entre ambas partes.

Joel, impresionado por una plaga de langostas, habría echado mano de temas «olvidados» de la fe de Israel [18] para combatir la desesperanza cada día más difusa en el pueblo. Invita a la conversión ante el inminente juicio de Yahvé, pues una respuesta positiva puede convertir –por medio de la liturgia– el día de Yahvé de acontecimiento de juicio en acontecimiento salvífico. Joel produce un efecto importante al reorganizar la secuencia escatológica: arrepentimiento de Israel (3,5), destrucción de los enemigos de Israel (4,1ss) y reconversión de la tierra en paraíso (4,18ss). Entre los cc. 1 y 2 se da una similitud, al tratar ambos de una plaga de langostas. Pero también existe entre ellos una tensión, pues para Jl

[16] Lista abundante en Alonso / Sicre, *Profetas* II, 925, recogida de G. B. Gray, *The Parallel Passages in 'Joel' en Their Bearing on the Question of Date:* «The Expositor» 8 (1893) 208-225.

[17] A excepción de 1 Sm 8,2 y, tal vez, de 2 Sm 23,36.

[18] Alguno de esos temas habían adquirido ya forma escrita. Por ejemplo, cf. Alonso / Sicre, *Profetas* II, 925, recoge los lugares paralelos que en 1893 aportaba G. B. Gray entre Joel y otros profetas; cf. también H. W. Wolff, *Joel* 10.

1 la plaga ha sucedido, mientras que en Jl 2 se trata de algo futuro. La consecuencia no es separar ambos, sino mantener la tensión, que luego se desarrolla en los cc. posteriores. Ante el próximo juicio, Joel invita a la conversión (2,12); la invitación provoca un ayuno y la intercesión de los sacerdotes (2,15-18); ya en prosa, el Señor responde con el perdón (2,19-27). Este mensaje, válido para una generación concreta, se aplica (por el mismo profeta o por un editor posterior) a otras generaciones y a todas las naciones. «En aquellos días» (3,1; 4,1) Israel, lleno del espíritu y profético en su totalidad, adquiere su nuevo papel en el plan de Dios: quien invoque al Señor se salvará en el día del Señor (3,5), en medio de este juicio de ámbito cósmico y universal (4,1-3.9-17).

Sicre [19] propone dos posible lecturas del influjo de Joel en su momento, según el momento histórico en que se sitúe la actividad de este profeta: final de la monarquía o en torno al año 400. En coherencia con la hipótesis que mantenemos, aceptamos la segunda. De todos modos, la importancia de Joel creemos que reside no tanto en el influjo que tuvo en su época cuanto en el significado que se le atribuyó en época posterior (léase en el NT). En efecto, dos son los puntos importantes que, a nuestro juicio, conviene señalar: la esencia perdonadora de Dios y el papel profético del pueblo del Israel en el momento del juicio. La definición del Señor, usada en 2,13 («compasivo y clemente, paciente y misericordioso y se arrepiente de las amenazas»), está tomada de Ex 34,6 y se repite en Sal 86,15; 103,8; 145,8, así como en Jon 4,2 y en la liturgia penitencia del Neh 9,17. Este modo de ser de Dios es la única fuente para la esperanza de salvación y de que el pueblo recobre los bienes del paraíso (4,18-21). La efusión generalizada del espíritu sobre el pueblo (3,1-5) es para Joel la marca profética de la salvación: asegura la invocación de su Nombre y la permanencia del Señor entre su pueblo (4,17.21). Es día está cerca (1,15; 2,1; 4,4.14). Esta realidad subyace en la interpretación neotestamentaria del acontecimiento pentecostal (Hch 2,17-21).

3. *Ejercicios prácticos*

No sabemos con exactitud la fecha de composición del libro. ¿Qué argumentos se aducen para situarlo en torno al año 400? Repasando también lo dicho, preguntarse qué papel juega el ver-

[19] *o. c.*, 927-929.

sículo 2,13 en el mensaje de Joel. Finalmente, ¿existe alguna relación entre la plaga de langosta y el día de Yahvé?

4. *Bibliografía complementaria*

L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (Michigan 1976); M. Bic, *Das Buch Joel* (Berlín 1960); E. C. Dell'Oca, *El valle de Josafat: ¿nombre simbólico o topográfico? (Joel 4,2. 12):* RBíbArg 28 (1966) 169-170; W. S. Prinsloo, *The Theology of the Book of Joel* (Berlín 1985); W. Rudolph, *Joel, Amos, Obadja, Jona* (Gütersloh 1971); H. W. Wolff, *Dodekapropheton* 3 (Neukirchen 1977).

VI. EL LIBRO DEL PROFETA JONAS

Bibliografía básica: Además de consultar el comentario Alonso / Sicre, *Profetas* II, 1007-1031, es útil discutir los datos básicos con los aportados por Th. Chary, en Cazelles, *Introducción,* 505-507; García Cordero, *Libros proféticos,* 1186-1200; Schmidt, *Introducción,* 350-353.

1. *Jonás, hijo de Amitay, y la fecha del libro profético*

Jonás, hijo de Amitay, aparece citado en 2 Re 24,15 porque habría predicho las conquistas de Jeroboán II, un tema que no tiene absolutamente nada que ver con el del libro que nos ocupa. Si en un primer momento la identificación de ambos era natural, pronto la exégesis crítica comenzó a distinguirlos. Varios datos permiten el actual consenso en torno al postexilio como fecha más probable de composición del libro de Jonás: a) el lenguaje es cercano al Qohelet e incluso a Daniel, y en algún caso parece citar a Joel [20]; b) la referencia a Nínive es muy vaga y no típica de un dato histórico (3,3); c) el tema del arrepentimiento (en los cc. 1 y 3) recoge la teología deuteronómica postexílica. Todo ello hace pensar que la historia se ha colocado en el s. VIII a. C. como recurso literario con alguna finalidad teológica. Por otra parte, en el s. III a. C. Ben Sirá (Eclo 49,10) ya conoce el libro de los profetas menores.

[20] Jon 3,9; 4,2 citan y amplían Jl 2,13-14.

De modo que la hipótesis más verosímil consiste en ubicar a Jonás a finales de la época persa o a comienzos de la helenística (332 a. C.), poco después de Joel.

2. *El libro de Jonás*

Jonás es un caso único entre los libros proféticos: No se utiliza el sustantivo *nabí*, ni el verbo «profetizar», ni la fórmula de mensajero, y toda la predicación de Jonás se resume en 3,4: «Dentro de cuarenta días Nínive será arrasada». Todo el conjunto forma un pequeño opúsculo de cuatro breves capítulos en prosa. En él se narran las peripecias de un profeta llamado Jonás, enviado a predicar a Nínive. Además del salmo contenido en el c. 2, el libro de Jonás se compone de tres escenas, que bien pudieron existir autónomamente, como algunos opinan, pero que dan forma unitaria al conjunto. En la primera escena (Jon 1) Jonás recibe el encargo de predicar en Nínive, pero embarca hacia Tarsis, huyendo de su cumplimiento; una fuerte tormenta concluye cuando sus compañeros de viaje le arrojan al mar, de donde le salva un gran pez que le transporta en su vientre y le arroja a tierra. En la segunda escena (Jon 3) Jonás vuelve a recibir el mismo encargo, que esta vez sí cumple, provocando el arrepentimiento de Nínive y el perdón de Dios. En la tercera escena (Jon 4) Dios se sirve del disgusto de Jonás porque se ha marchitado el ricino que le daba sombra para explicarle los motivos de su compasión. Entre la segunda y la tercera se intercala un salmo (Jon 2).

A finales del siglo pasado la exégesis pretendió haber descubierto diversas fuentes en el libro. De todos aquellos estudios sólo se discuten en la actualidad la posible introducción secundaria del c. 2 y la ubicación del versículo 4,5, que para muchos autores estaría mejor colocado tras 3,4. Sin embargo, la forma actual del libro presenta una construcción literaria clara y paralela [21]: Jonás recibe dos encargos de Dios para predicar en Nínive (1,1; 3,1). En ambos interesa la reacción de unos gentiles no israelitas (marineros o ninivitas), que ante una amenaza (tormenta o posible castigo) reaccionan bien (los marineros son corteses con Jonás y los ninivitas se arrepienten) y consiguen la salvación; sólo Jonás muestra en ambos casos reacciones contrarias (huye de su

[21] No existe una explicación plausible del diferente uso del nombre de Dios en Jon 3-4. En Jon 3,1-3, como en Jon 4,1-5, se utiliza el nombre de Yahvé, como en la primera parte del libro. Sin embargo, en 4,6-9 se utiliza Elohîm, como en 3,5-10.

misión o la cumple a regañadientes), da gracias por su liberación (c. 2) y se enoja por la liberación de Nínive (c. 4). Si los capítulos impares ponen a Jonás en relación con los gentiles, en los pares entra en relación con Dios.

Las razones que se aducen para considerar secundaria la introducción del salmo (c. 2) son dos: 1) que interrumpe la línea narrativa y 2) que introduce una nota de confusión en el mensaje del libro, pues no trata en absoluto de su envío a Nínive, sino que es una acción de gracias por haber sido liberado del abismo marino. Y las dos razones son verdaderas. Sin embargo, el paralelismo ya indicado de su función narrativa con la de Jon 4 impide cualquier decisión definitiva. Lo mismo ocurre con el v. 4,5, que algunos autores preferirían encontrar tras 3,4. Parece lógico decir que salió de la ciudad al concluir su tarea de predicación, pero es difícil juzgar cuándo debe ofrecer los datos una narración, pues depende mucho de los autores y de su maestría literaria. Sólo en Jon 4 es necesario decir que Jonás ha salido de la ciudad, para explicar la necesidad de cobijarse bajo una planta; tras 3,4 sería lógico, pero innecesario.

3. *El mensaje de Jonás*

Se ha definido de muchas maneras el género literario del libro de Jonás: desde la narración histórica (que nadie defiende actualmente) hasta la alegoría, pasando por la fábula, la novela didáctica, la parábola, el midrás o la leyenda profética. Incluso se han aportado soluciones peregrinas que parecían solventar algún problema [22]. No parece excesivamente importante decidir con precisión. Convencidos de que no puede tratarse de una historia del s. VIII (cf. más arriba), no queda más remedio que aceptar que se trata de una narración con un mensaje específico. Hay ejemplos parecidos en el AT: Rut, Tobías, etc. Escrito bien entrado el s. IV, se utiliza el nombre de un profeta y de una ciudad ya conocidos para elevar su mensaje a principio teológico que actúa siempre en la historia. Sólo queda llegar a formular cuál es el mensaje.

Dos son las teorías que se han defendido normalmente sobre el sentido de esta narración. Una línea de interpretación pretende relacionar a Jonás con aspectos de la profecía no cumplida, bien porque se afirma que Jonás evitó ser un profeta falso o porque

[22] A modo de curiosidad señalo dos: en una, Jonás habría soñado la historia que luego contó; en la otra, a Jonás le rescató un barco que se llamaba «El pez grande» (The Great Fish).

permite proponer diferencias entre la profecía condicional y la incondicional o, finalmente, porque explica el no cumplimiento de los oráculos contra las naciones. Aunque no de modo exclusivo, esta línea interpretativa ha sido seguida principalmente por exegetas judíos. Los puntos de apoyo más fundamentales de esta teoría son: 1) Jonás, hijo de Amitay, natural de Gatjéfer (2 Re 14,25), era conocido por haberse cumplido su palabra; 2) según Jon 4,2, la razón de la huida es el no cumplimiento de la profecía; 3) en la vocación de Jonás (1,1-2) se expone con nitidez el papel de la profecía. La otra línea de interpretación ha sido más recorrida por exegetas cristianos, que ven en Jonás un caso evidente de extensión de la salvación a los pueblos gentiles. Esta línea subraya la fuerza que tendría el libro de Jonás si, como se supone, hubiera sido escrito poco tiempo después de Joel o de la reforma de Esdras. Normalmente esta lectura subraya 1) el hecho de que Jon 4,2 usa la fórmula de elección del pueblo judío, conocida por Ex 34,6-7 y usada abundantemente en los salmos (86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 116,5; 145,8); 2) se fija también en la oposición Jonás / gentiles, que se encuentra en los cc. 1 y 3; 3) la lección de la planta en el c. 4 indica con claridad la preocupación divina por Nínive, sus habitantes y sus ganados.

Cualquiera de las dos líneas interpretativas admite objeciones [23] y, sin embargo, ambas iluminan aspectos interesantes del mensaje de Jonás. Sin duda, Jonás supone la aceptación de la figura del profeta como mensajero y comprende sus dudas, sus miedos y sus huidas. Aunque no con tanta profundidad, pero tiene razón Keller cuando pone en relación el libro de Jonás con las Confesiones de Jeremías. Por otra parte, no es fácil decidir si en Jon 4,2 el profeta expresa su miedo a pronunciar un mensaje que no se va a cumplir o su recelo a provocar la conversión de Nínive. El uso de Jonás en el NT no aclara la cuestión. Es normal que Jesús utilice el ejemplo de los ninivitas para reprochar a Israel su dureza de corazón (Lc 11,32; Mt 12,41), aunque no fuera el punto central del mensaje de este libro. Tampoco es central en el libro profético el modo como Jonás es devuelto a su punto de origen para reiniciar

[23] Respecto a la primera teoría, no parece que el centro del mensaje sea el papel del profeta respecto a su mensaje, ni se ha dudado en Israel de que toda profecía era condicional (Jr 18,7-10), ni de que Dios es a la vez justo y misericordioso. Como objeción a la segunda corriente de opinión se puede argumentar que el antagonismo judíos-gentiles no ocupa el interés de la narración, ni influye (directamente) el hecho de que Nínive sea enemiga.

su predicación (rescatado del mar y puesto en tierra firme) y, sin embargo, es utilizado en el NT (Mt 12,39-41) como signo del hecho central: la muerte y resurrección de Jesús.

4. *Bibliografía complementaria*

J. Alonso Díaz, *Paralelos entre la narración del libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo:* Bib 40 (1959) 632-640; Id., *Dificultades que plantea la interpretación de la narración de Jonás como puramente didáctica y soluciones que se suelen dar:* EstBíb 18 (1959) 357-374; Id., *Lección teológica del libro de Jonás:* EstE 35 (1960) 79-93; Id., *Jonás, el profeta recalcitrante* (Madrid 1963); M. García Cordero, *¿El libro de Jonás, una novela didáctica?:* CuB 16 (1959) 214-220; R. E. Clements, *The Purpose of the Book of Jonah* (Leiden 1975) 16-28; R. Dell'Oca, *El libro de Jonás:* RBíbArg 26 (1964) 129-139; T. E. Fretheim, *The Message of Jonah* (Minneapolis 1977); C. A. Keller, *Jonas, le portrait d'un prophète:* TZ 21 (1965) 329-340; N. Lohfink, *Jona ging zur Stadt hinaus (Jona 4,5):* BZ 5 (1961) 185-203; V. Mora, *Jonas* (París 1981); W. Rudolph, *Joel, Amos, Obadja, Jona* (Gütersloh 1971); Z. Shazar, *Jonah - Transition from Seer to Prophet:* Dorle-Dor 7 (1978) 1-8; R. Fr. von Ungern-Sternberg, *Der Tag des Gerichtes Gottes: Habakuk-Zephanja-Jona-Nahum* (Stuttgart 1960); H. W. Wolff, *Studien zum Jonahbuch* (Neukirchen 1964, ²1975); Id., *Dodekapropheton,* 3 (Neukirchen 1977).

VII. EL SEGUNDO ZACARIAS (Zac 9-14) Y SU OBRA

Bibliografía básica: En castellano el comentario más actualizado es el de Alonso / Sicre, *Profetas* II, 1176-1203. También es útil consultar Asurmendi, *Profetismo,* 77-79; Th. Chary, en Cazelles, *Introducción,* 510-517; Schmidt, *Introducción,* 342-343.

1. *Epoca y autor*

Ya hemos comentado que la doble introducción (*massa'* + fórmula de mensajero en 9,1; 12,1) divide al conjunto en dos secciones. En la primera, predominan el verso y las alusiones geográfi-

cas; en la segunda la prosa, la casi exclusiva mención de Jerusalén y la fórmula «Aquel día». No parece, por lo tanto, ilógico aceptar la división, y así lo hacen la mayoría de los comentaristas.

Al problema del autor y de la época se han propuesto tantas soluciones como comentaristas han estudiado el tema. Las referencias históricas y geográficas (p. ej. 9,1-8) están tan desleídas que lo mismo se han aplicado a Tiglat-Peleser III, a Sargón II (s. VIII) que a Alejandro Magno (s. IV); Egipto y Asiria (10,10-11) pueden ser alusiones en clave a dominadores de otra época. Algunos autores han propuesto la referencia a las guerras macabeas. En este sentido, tenemos la tentación de afirmar que el estudio del referente histórico (evidentemente alguno había en el momento en que se compusieron las distintas piezas) ha cedido su relevancia al intento de leer en estos capítulos una estructura teológica para la comprensión de la historia o la afirmación escatológica. De hecho, los comentaristas no suelen presentar sus propuestas en este punto con aires de solución definitiva. Si en un principio se mantenía la unicidad de autor de todo el libro, las cosas han cambiado desde que se aceptó la segregación de estos capítulos; pronto se aceptó la multiplicidad de unidades independientes. Hoy se intenta determinar el autor y la época de cada una de las unidades que contienen. De todos modos, la época de Alejandro Magno (332-300) concita los mayores apoyos.

2. *Texto y mensaje*

Aunque algunos pocos autores (Otzen, Lamarche) defienden la unidad estructural del conjunto, la relación que existe entre las dos secciones que vamos a estudiar se limita a una difusa tendencia estilística hacia lo fantástico y a la repetida imagen del pastor y rebaño (9,16; 10,2-3; 11,4-17 y en 13,7). Por lo demás, no se suelen comentar signos de cohesión entre ambas.

a) Zac 9-11

Esta primera sección se ha dividido en tres bloques: a) 9,1-10,2; b) 10,3-11,3; c) 11,4-17 (+ 13,7-9). En el primero una palabra de Dios se impone sobre las naciones extranjeras para instaurar el plan de Dios (9,1-8). Jerusalén se alegra al recibir al Mesías humilde y victorioso, que viene a establecer la paz y a liberar a los oprimidos de parte del Señor (9,9-10,2). Israel y Judá aparecen en el segundo bloque como los beneficiarios e instrumentos de la

salvación, descrita con rasgos de nuevo éxodo, de desfile jubiloso a cuyo paso van cayendo las potencias de la historia y de la naturaleza. Con la alegoría de los pastores [24] (tercer bloque) concluye la sección; el profeta se hace pastor en nombre del Señor, pues el pueblo está explotado por pastores sin escrúpulos; los pastores hacen que se rebele el rebaño y el profeta abandona. Como signo rompe en primer lugar la vara que garantiza la presencia del pueblo entre las naciones y en segundo lugar la vara que simboliza la fraternidad de Judá e Israel. El castigo que el rebaño recibe le servirá a la postre de purificación.

b) Zac 12-14

La segunda sección se caracteriza formalmente por la repetición (17 veces) de la fórmula «Aquel día sucederá». Aunque algunos pretenden ver en el texto una cierta progresión en la descripción del día escatológico, resulta difícil borrar la impresión de recopilación de textos variados. Suelen distinguirse dos bloques formados por los cc. 12-13 y 14. En el primero se recoge el fracaso del asalto que las naciones organizan contra Jerusalén (12,1-8); el arrepentimiento del pueblo y el perdón de Dios (12,9-14) desembocan en una purificación de los ídolos, de la contaminación y de los falsos profetas. En el segundo bloque (14) un nuevo ataque contra Jerusalén (14,1-3) provoca la acción del Señor en defensa de su pueblo: quebrará los montes, elevará a Jerusalén sobre una meseta, alumbrará manantiales e instaurará la paz (14,4-15). La fiesta de las Chozas reunirá a quienes reconozcan al Señor como rey (14,16-19). Esta victoria final del Señor contra los enemigos de su pueblo resume el contenido escatológico del concepto de realeza, aplicado a Yahvé (14,9.16.17).

c) Resumen

El texto del segundo Zacarías rezuma por todas partes esa esperanza mesiánica que el tiempo había ido apagando en la comunidad. Por esta razón es proporcionalmente uno de los textos más utilizados en el NT para describir la figura del Mesías. Las imágenes que utiliza revelan su dependencia de otros escritos pro-

[24] Si conociéramos quiénes son los tres pastores a quienes se alude en 11,8, todo quedaría más claro. Muchos comentaristas suprimen dicha referencia, al considerarla añadidura posterior, pero gramaticalmente no ofrece ninguna dificultad que obligue a modificarla.

féticos anteriores (especialmente Isaías y Ezequiel), pero la novedad de enfoque en su uso le concede originalidad teológica. La imagen del salvador guerrero, que consigue la victoria en una lucha encarnizada, no es extraña; que la salvación la consiga un «traspasado» (12,10), la traiga el rey humilde (9,9) o el pastor rechazado (11,4-17) no sólo sirve para alentar a los desesperanzados de un tiempo, sino a los de toda la historia.

3. *Ejercicio práctico*

Puede ser muy interesante e ilustrativo el estudio del uso del segundo Zacarías en el NT, no sólo utilizando los libros de la bibliografía básica (en alguno el punto está bien desarrollado), sino cotejando explícitamente los textos en la Biblia mediante el uso de unas concordancias.

4. *Bibliografía complementaria*

Para el segundo Zacarías, véase la bibliografía indicada al estudiar el profeta Zacarías.

VIII. EL PROFETA MALAQUIAS Y SU OBRA

Con el texto de este profeta se cierra el «cuerpo profético» bíblico. Según cierta tradición judía, tras la muerte de Zacarías y de Malaquías se acabó el espíritu de profecía. Esta creencia no tuvo validez general, pues no era compartida por todos en tiempos del NT, ni por la comunidad de Qumrán, pero confiere una importancia singular a este pequeño libro profético.

Bibliografía básica: Además de Alonso / Sicre, *Profetas* II, 1205-1220, pueden consultarse para un estudio básico las siguientes obras en castellano, Asurmendi, *Profetismo*, 79-80; García Cordero, *Libros proféticos*, 1317-1332; Schmidt, *Introducción*, 344-346; von Rad, *Teología* II, 361.

1. *Autor y época*

No suele aceptarse el nombre de Malaquías [25] en 1,1 como específico de una persona, sino como transposición de un apelativo

[25] Conviene tener en cuenta que en castellano completamos el nombre, añadiendole la desinencia correspondiente a Yahvé, pero que en hebreo resultaría algo así como «Malaquí».

que se encuentra en 3,1 (= «mi mensajero»). El libro, según esta teoría, sería obra de autor anónimo. Si, por el contrario, se tratase de un nombre, no conocemos ni el lugar de nacimiento ni el apellido del profeta [26]. Una tradición judía antigua, recogida en el targum, identificó al autor con Esdras; Bulmerincq lo identificó con un discípulo de Esdras.

El texto refleja un ambiente social extremadamente degenerado y, lo que es peor, totalmente desesperanzado: Dios ha olvidado a su pueblo (1,2), los sacerdotes cometen irregularidades graves (2,1-9), en el culto se ofrecen víctimas impresentables (1,7-14), la situación general de injusticia (3,5) se refleja en la problemática matrimonial (2,14-16), a Dios no parece importarle la justicia (2,17; 3,14-15), etc.; no se menciona para nada la reconstrucción del templo, que ya parece funcionar sin problemas de arquitectura. Todo ello permite relacionar la época de este libro con el tiempo inmediatamente anterior a la reforma de Esdras y Nehemías (Esd 9,10; Neh 5,1-13; 10,32; 13,10). No sería imposible, por lo tanto, situar a Malaquías antes del año de la primera intervención de Nehemías (445 a. C.); ciertamente hace tiempo que ha pasado el esperanzador año 515. Se suele datar la obra en torno al año 460 a. C.

Respecto a la datación del libro de Malaquías en fecha anterior a la reforma de Esdras y Nehemías, no resulta insignificante el hecho de que, a pesar de la temática cultual, se puedan rastrear algunas relaciones textuales con el Deuteronomio y ninguna con la corriente sacerdotal (P) [27].

2. *Contenido y mensaje de Malaquías*

El libro de Malaquías va precedido por el título *massa': Palabra del Señor,* como las dos partes de que consta el segundo Zacarías. Está compuesto a base de seis controversias que mantienen la forma: a) crítica del profeta, b) réplica de los destinatarios (no directa, sino en segunda persona plural), y c) explicación de la

[26] La «Vida de los profetas» (c 16) indica que nació en Sofa y que fue enterrado «en su propia finca», lo que equivaldría a confesar el desconocimiento del lugar (cf *o c.*, 522-523)

[27] Cf. Alonso / Sicre, *Profetas* II, 1206

afirmación inicial. Se trata de un género literario que bien puede reproducir discusiones reales mantenidas en distintos momentos.

a) 1,2-5

El comienzo es chocante. La tradición deuteronómica conoce el tema del amor a Israel (Dt 7,7; 10,18), pero nunca se ha expresado como odio a Edom. Esaú (= Edom) discutió con su hermano, pero no fue odiado ni por su padre ni por Dios. Oráculos contra Edom se encuentran en Abd 1-15; Jl 4,19; Sal 137 o en Jr 49, 17-19, motivados por haberse aprovechado en el momento trágico de Judá. Su desgracia anuncia ahora la recuperación de Judá.

b) 1,6-2,9

Hasta ahora los profetas habían denunciado el culto por no ir unido con la justicia. Aquí se denuncian acciones cultuales indignas: a cualquier señor se ofrecen dones mejores que a Dios. Es posible que la situación económica no fuera floreciente (ofrecen incluso víctimas robadas), pero la realidad ofende y menosprecia a Dios. Las naciones extranjeras honran al Señor más que su pueblo (1,11-14); con ello queda mancillada la alianza con Leví. Responsable principal es la casta sacerdotal que no sólo permite estas irregularidades, sino que pervierte su función de enseñar (*tôrah,* 2,8-9). Es llamativa la relativización del templo de Jerusalén que supone la afirmación de culto universal contenida en 1,11.

c) 2,10-16

Las injusticias que se cometen niegan la paternidad de Dios; la traición al hermano rompe la alianza de los padres. El texto es elocuente por sí sólo. Traición y abominación se tipifican en dos casos: matrimonios mixtos y divorcio a la ligera: rompen la unicidad paterna al casarse con extranjera (y repudiando a la judía); deshacen la unicidad de quien los creó de una misma carne y un mismo espíritu al repudiar con infidelidad a la esposa de la juventud. Habrá que afirmar que el texto se ofrece a diversas interpretaciones, pero cualquiera que sea la que se adopte resulta de una dureza desconocida.

d) 2,17-3,5

El tema de la retribución divina, de la justicia de Dios, de la prosperidad de los malvados sigue siendo el problema más grave

de la religión monoteísta (Jr 12,1; Sal 37; 73; Job). La solución se aleja en el futuro, en el «día» en que llegará el «mensajero» del Señor. Entonces será vengada toda injusticia: hechicería, adulterio, perjurio, fraude, opresión, atropello; entonces serán rehabilitados el jornalero, la viuda, el huérfano y el extranjero. Será un juicio en toda regla que separará la escoria y refinará la plata purificándola. Comienza a vislumbrarse ya, aunque en el futuro, un cambio de la situación: el «mensajero» está en camino.

e) 3,6-12

Dios vuelve a defender su justicia exigiendo conversión. Lástima que el tema se limite al fraude en los diezmos. En cualquier caso intentan defraudar al Señor, y esa es la causa de su maldición, visible en las malas cosechas. Si renuevan su fidelidad se renovará su elección y las demás naciones les bendecirán.

f) 3,13-20

En la última sección vuelve el problema de la retribución: «No vale la pena servir a Dios», es la conclusión del pueblo llano. La solución para el futuro, para el día en que «yo actúe» (3,17.20). Un libro da seguridad a quien no confíe en la memoria del Señor. Entonces se verá la diferencia entre buenos y malos (cf. Is 65,13-15). El tema del perdón paterno, en cuanto a la forma literaria, hace inclusión con el comienzo del libro (1,2.6); en cuanto al contenido, abre brecha en el automatismo malo-castigo. Para los que «respeten el nombre» del Señor, el futuro está lleno de esperanza y bendición.

El mensaje de estas seis controversias no es precisamente unitario o simple. Las tres primeras son fundamentalmente condenatorias de delitos concretos; las tres últimas abren la esperanza hacia el día de Yahvé. Se entremezclan problemas cultuales con temas de justicia; los sacerdotes centran gran parte de las discusiones, pero en la salvación futura no tienen ningún papel importante que desempeñar. Novedosa es la figura del «mensajero» que antecede al Señor y que el mismo profeta identifica con Elías (3,1.23-24). La figura ha sido ampliamente usada en el NT (Mc 1,2; 9,11-12; Mt 17,10-11; Lc 1,17.76; 7,19.27; Jn 3,28), aplicada a Juan el Bautista como Precursor del Mesías.

3. *Bibliografía complementaria*

S. Amsler / A. Lacoque / R. Vuilleumier, *Agée-Zacharie-Malachie* (París 1981); B. Glazier-McDonald, *Malachi. The Divine Messenger* (Atlanta 1987); W. Rudolph, *Haggai-Sacharja 1-8-Sacharja 9-14-Maleachi* (Gütersloh 1976).

Parte quinta

SIGNIFICADO DE LOS PROFETAS BIBLICOS

Capítulo VIII
SIGNIFICADO Y VERDAD DE LOS PROFETAS BIBLICOS

Hemos leído los libros proféticos, hemos conocido el mensaje de esos personajes extraordinarios que reunimos bajo el nombre de profetas. Más en concreto, hemos hablado de los «profetas posteriores [1]». Ahora nos bullen muchas preguntas: ¿Qué característica particular define a los profetas? ¿Cuál fue su papel dentro de la religión de Israel? ¿Por qué se han conservado sus escritos?

Todas estas preguntas han constituido el objetivo último de muchos años de investigación e interpretación del fenómeno profético. Nosotros intentaremos recoger implícitamente sus frutos y organizarlos a modo de reflexión final.

I. EL PROFETA Y SU IMPORTANCIA

1. El profeta bíblico

Es clásico que en un tratado sobre profetismo se estudien las relaciones de los profetas con los sacerdotes, con los reyes, con otros profetas, del profetismo con la historia, la ley, etc. La razón estriba en que los profetas ejercieron un innegable influjo sobre estas instituciones o conceptos. Nosotros no analizaremos la relación, la enunciaremos.

Al preguntarnos quiénes son los profetas, hemos de comenzar distinguiéndolos de los «adivinos». En la historia de la humanidad son muy diversas las técnicas que el hombre ha usado para saciar

[1] De los «profetas anteriores» se hablará en otro volumen de esta misma colección.

su hambre de conocer el futuro, aunque lo llame «plan de Dios»: escrutar el vuelo de las aves, las entrañas de los animales, el color del cielo o la posición de los astros. El profeta bíblico no es un adivinador del futuro, aunque ésta sea la acepción más importante que damos actualmente a la palabra en castellano. Más bien es un intérprete del presente [2]. El profeta «pro-clama», «pro-voca», pero no «pre-dice» ni «pre-vé». No es «prefeta». La lucha de los profetas está marcada por el continuo desmarque de los adivinos o de los simples videntes del futuro: Amós se enfada (7,14), Oseas protesta (9, 7), Jeremías y Ezequiel les dedican fuertes oráculos (Jr 27,9; Ez 13,7.18).

Pero también es innegable cierta relación con el futuro. ¿En qué medida? El futuro es fundamentalmente un juicio temporal del presente; algo parecido a nuestro «si esto sigue así...», «¿adónde vamos a parar?» (cf. Am 5,7.11-13; Os 4,1-4; el *rîb* de Jr 2,1-4,4). Otras veces se refieren al futuro para negar la sede de las esperanzas del pueblo (Am 5,18-27) o para abrir el horizonte de un pueblo desesperado (Am 9,11-12). Tengamos presente que en la mentalidad hebrea predomina una concepción temporal (lineal) de la realidad, sobre otra concepción óntica (espacial), más típica del mundo griego. Lo que en mentalidad griega se expresaría: «en el fondo esto es bueno», un hebreo formuló: «en el principio Dios creó». Así ocurre con el futuro; un juicio como «la situación actual se está descomponiendo» se convierte en la afirmación «Han de quedar desiertas muchas casas, grandes y hermosas» (Is 5,9).

Los profetas bíblicos, frente a personajes de otras culturas con los que se ha pretendido relacionarlos (Egipto, Mari), se caracterizan por estar anclados en la tradición. Y esto de dos maneras: por un lado, su predicación se basa en la tradición religiosa de Israel [3];

[2] «El profeta manifiesta la voluntad de Dios a los hombres sin implicaciones necesarias respecto al pasado o al futuro», R. North, *Prophetismus ut philosophia historiae:* VD 29 (1951) 321-333.

[3] Las conclusiones de Rohland le conducen a repartir las tradiciones en los profetas del siguiente modo: tradiciones del éxodo (Amós, Oseas, Miqueas, Jeremías, Ezequiel e Is II); tradiciones de elección de Sión (Amós, Isaías, Sofonías, Jeremías, Ezequiel e Is II); tradiciones de David: (Amós, Isaías, Miqueas, Jeremías, Ezequiel e Is II). Si hacemos el balance a partir de las carencias, observamos lo siguiente: carecen de tradiciones del Exodo, Isaías y Sofonías; carecen de tradiciones de David, Oseas y Sofonías; carecen de tradiciones de Sión, Oseas y Miqueas (?) (cf. Ramlot en DBS VIII, 1011).

por otro lado, la ininterrumpida existencia de profetas durante casi un milenio ha creado tradición en Israel [4].

2. *Importancia del profetismo*

Si algo tiene de específico la religión de Israel respecto a las otras religiones del antiguo oriente, en lo que alcanza nuestro conocimiento actual, es que se trata de una religión en la que los profetas han tenido un influjo decisivo. Se discuten los puntos concretos, pero en el hecho hay unanimidad. Sin terciar en las discusiones, vamos a señalar algunos puntos.

Deberemos comenzar por señalar la centralidad del cuerpo literario profético en el conjunto del Antiguo Testamento: Ley - Profetas - Escritos. Este dato dice poco, pero sirve de símbolo.

Según Fohrer [5], la fe de Israel es el resultado de un núcleo original de elementos religiosos (religión de la época de los padres), amplificados en la historia por cinco impulsos posteriores. Como *primer impulso* histórico fundante señala la obra de Moisés (s. XIII a. C.), que da comienzo a la religión yahvista; su signo más visible es la revelación del Nombre del Señor (Ex 3), aun prescindiendo del hecho de que en la misma Biblia esa religión fuera aceptada por todo el pueblo al final de la conquista de la tierra (Jos 24). El *segundo impulso* que configuró en cierto modo la religión de Israel fue la creación del estado, la aparición de la monarquía (s. X), institución considerada salvífica y que convirtió a la religión en asunto de estado. En él radica también toda la importancia futura del mesianismo. El *tercer impulso* es el profetismo (en torno al s. VIII). Fohrer se limita en este punto a los grandes profetas, pues considera que el *cuarto impulso* está provocado por la reforma deuteronómica (a partir del s. VII). Esta escuela fue importante no sólo por la obra historiográfica que produjo, sino también por toda la labor redaccional que ejerció en los escritos ya existentes, repensando a fondo toda la relación religiosa de Israel con su Dios desde la calamidad sufrida en un momento histórico. El autor considera como *quinto impulso* decisivo el profetismo exílico y la escatología inicial. Como esta mentalidad ejerció su labor definitiva después

[4] Durante casi diez siglos (desde Moisés a Zacarías) los profetas han asegurado una línea de reforzamiento del yahvismo original y del mosaísmo primitivo. Véase, por ejemplo, lo dicho sobre la relación Oseas-Jeremías, Amós-Isaías; cf. lo dicho sobre las relaciones textuales de Joel con otros profetas.

[5] G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlín 1969).

del exilio, nos encontramos ya a las puertas del judaísmo, entendido como religión distinta a la de Israel. Habría muchos puntos que discutir o, al menos, que aclarar. Lo llamativo de esta descripción es que, de los cinco impulsos señalados, al menos los tres últimos son directamente proféticos y el segundo íntimamente relacionado con la profecía, como ya hemos comentado. Incluso el primero, si no históricamente, sí teológicamente está relacionado con el nacimiento del profetismo (cf. Nm 11,25-27).

¿En qué puntos se puede señalar el influjo del profetismo en la religión de Israel? En primer lugar, en haber colaborado a que la religión no se limitara a su ámbito cultual o ritual. No cabe duda de que la instrucción sacerdotal, las fiestas y el culto fueron de importancia en Israel y, en ciertos momentos, alcanzaron gran esplendor. Pero los profetas colaboraron a mantener el entronque fundamental de las fiestas con la historia. No fueron los profetas los causantes únicos de la íntima relación de la religión con la justicia, pero gracias a su predicación mantuvo la religión de Israel un fuerte componente ético. El dogma central de la religión de Israel, el Exodo, ha fundamentado muchos de los preceptos legales que han regido a la sociedad israelita (p. ej., el del descanso sabático en Dt 5,15) y los profetas han urgido con fuerza el cumplimiento de la ley a partir de la fe (cf. Am 8,5, Os 4,1-3). No es que los profetas hayan exigido el cumplimiento de la Ley, sino que la formulación misma de la Ley está sometida al influjo de la predicación profética [6]. Lo que los profetas bíblicos han exigido, en nombre de la fe, es el cumplimiento de la justicia, que no es exactamente lo mismo.

Debemos huir de un «pan-profetismo» bíblico que atribuya a los profetas todo lo que de bueno reconocemos en la religión de Israel. Pero sería injusto no admitir el influjo profético en la encarnación histórica de la fe bíblica. No fue profeta el primer historiógrafo hebreo (probablemente el yahvista), que intentó «narrar» la fe de su comunidad. Pero los profetas impulsaron la necesaria encarnación de la fe en la historia. Interpretaron a la luz de Dios los acontecimientos históricos de escala mundial (invasiones, golpes de estado, sucesos de los imperios asirio, babilónico, etc.) e iluminaron con la misma luz la pequeña historia de los marginados (los pobres, los extranjeros, los huérfanos o las viudas). La fe de

[6] Este cambio de visión supuso un gran avance hace algunos años; cf. sobre este punto W. Zimmerli, *La ley y los profetas:* BEB 31 (Salamanca 1980).

Israel no se relacionaba con un olimpo celestial, sino con una realidad social muy concreta. Los ejemplos son innumerables y mencionarlos obligaría a reproducir los libros de los profetas.

Tampoco la alabanza de Dios es fruto exclusivo de la profecía, pero junto al lamento o la queja también la profecía practicó la alabanza a Dios que «libra al pobre del poder de los malvados» (Jr 20,11-13). En resumen, los profetas no inventaron la religión de Israel, pero contribuyeron a mantener vivo su vigor original.

II. LOS LIBROS PROFETICOS

La relación de los profetas con su «presente», su época, plantea una problemática muy seria: ¿Por qué se pusieron por escrito sus oráculos? Si se aceptaba la palabra de un profeta como válida y llena de sentido para una situación o un hecho concreto, ¿por qué conservarla por escrito? ¿Qué valor podía tener para otras circunstancias o simplemente para otras generaciones?

La respuesta no es sencilla. Recordemos, para empezar, que los oráculos que nos han sido transmitidos no conservan casi detalles cronológicos o sociales que permitan enmarcarlos en una determinada situación. ¿Han perdido su valor referencial al presente concreto o es que no lo han tenido nunca? Se puede comprender el hecho de la tradición oral: un grupo de adictos conserva los dichos del profeta. Pero la decisión de ponerlos por escrito cambia sustancialmente las cosas. ¿O era tradición que los profetas escribieran?

1. Los profetas como escritores

Los profetas casi no escribieron. Son poquísimas las indicaciones que en ese sentido se nos conservan.

a) Isaías escritos: Is 8,1.16; 30,8

A Isaías se le ordena grabar ante testigos en una tablilla el nombre de su hijo «Pronto-al-saqueo, presto-al-botín». Posteriormente, cuando ante la falta de atención a su mensaje Dios le ordena alejarse de su pueblo (v. 11), constituye al profeta, a sus hijos y al «testimonio» (escrito) en «señales y pruebas ante Israel» (vv. 16.20). Posiblemente la «enseñanza y testimonio» alude al «memorial» de Isaías (opúsculo escrito con motivo de la guerra siro-efraimita y fundamentalmente recogido en 6,1-9,9). Este con-

fuso pasaje permite justamente extraer esa función testifical del profeta, de sus hijos y de su escrito. Una función que recuerda la de Ezequiel: «y sabrán que ha habido un profeta entre ellos» (Ez 2,5), que convierte al profeta en «símbolo para Israel» (Ez 12,6.11; 24,24).

Más tarde (30,8) el profeta Isaías vuelve a recibir la orden de escribir su testamento (vv. 8-17) y de grabarlo en bronce, para que sirva de «testamento perpetuo». No es mucho lo que escribió, pero es patente su función: ante un pueblo rebelde, que no obedece a la ley del Señor (v. 9) e intenta impedir la predicación profética (v. 10), el texto escrito debe servir de recordatorio perenne de la Palabra; cuando suceda el juicio, el escrito será el testimonio de la fidelidad del Señor a sus obligaciones de la Alianza.

b) El libro de Jeremías: Jr 36

La más importante mención de un profeta mandando escribir un libro es, sin duda, la de Jr 36 [7]. La razón de ser del libro de Jeremías fue inicialmente la de facilitar que su palabra llegara allí donde él no podía llegar. El libro se convirtió en profeta: como Jeremías, se escondió (v. 20); como él, fue destrozado (v. 23). La Palabra de Dios no podía dejar de existir, por lo que fue reeditado. ¿Su nueva misión? No se menciona. Sólo se cita la capacidad de acoger en su seno «otras muchas cosas semejantes» (v. 32), otros avatares proféticos de la historia, pero no sabemos para qué. Sólo nos cabe aproximarlo a otro capítulo, en el que también se menciona el libro (Jr 45) y en el que Baruc queda constituido en testigo «por todas partes adonde vayas» de la vida que el Señor otorga a sus fieles. Su existencia tiene valor de testimonio. Así el libro vuelve a toparse con la misión de testigo. Parecido valor, aunque claramente simbólico, tiene el libro mencionado en Jr 51,59-64.

c) Comer el libro: Ez 2,8-3,3

El texto habla de la relación entre un profeta y un libro: el profeta ve un libro en una mano y recibe la orden de comerlo. La interpretación es bastante clara y se nos ofrece en el texto: «sacia

[7] Cf. lo dicho más arriba, al tratar de Jeremías. Este profeta escribió más libros: una carta a los desterrados (Jr 29) y una edición de todos los oráculos pronunciados contra Babilonia (51,59-64). Cumplen la función ordinaria de un texto escrito, si bien el del c. 51 le sirve para encargarle a Serayas una acción simbólica.

tus entrañas con este libro» (3,3). Pero no se trata de la labor escritora de un profeta, sino de su relación personal de éste con la Palabra, que alimenta la predicación profética.

Aunque el texto no se refiere directamente al tema que comentamos, sí nos pone en relación con una función primordial del profeta, según el libro de Ezequiel: el profeta no debe callar, aunque no va a ser escuchado: «Escuchen o no escuchen..., sabrán que hay un profeta en medio de ellos» (2,5). El profeta debė comunicar la Palabra, prescindiendo de la reacción del pueblo (2,7). Su misión concluye con su predicación: que sepan que hay un profeta; si escuchan o no, depende de ellos. Parece como si el profeta recibiera del libro no sólo el contenido de la predicación, sino su cualidad de persistencia en el tiempo que caracteriza a la palabra escrita sobre la hablada.

d) Profetas tardíos: Hab 2,2; Mal 3,16

Con una queja tensa y dolida, el profeta protesta por la aparente impasibilidad de Dios ante la injusticia (1,12-17). Pero ni abandona ni se abandona; espera vigilante la respuesta. Y la respuesta no tarda; se trata de una visión con un mensaje que abre una nueva etapa de vigilancia y de espera (v. 3). Su cumplimiento tiene un plazo, se cumplirá y llegará sin retraso (v. 3); hay que esperar; por ello, debe el profeta consignarlo por escrito. No importa mucho que el texto mismo (2,4) no lo podamos entender bien [8]. Lo esencial es constatar la relación de esa escritura (que debe ser clara para que pueda ser «leída de corrido») con el cumplimiento futuro del mensaje que ahora se fija. El texto escrito adquirirá plena vigencia cuando suceda su mensaje.

El libro citado en Malaquías 3,16 contiene, al parecer, una lista de los «fieles» que deberán ser perdonados y bendecidos el día en que se establezca la división entre buenos y malos (v. 18). Protestaban ante el Señor los fieles por la injusticia que suponía la prosperidad de los malvados (vv. 13.15); el Señor atiende su queja y comienza la escritura de un libro de memorias en el que se conserven sus nombres para el día conveniente. El libro se abrirá el

[8] El texto griego dice: «si falla, mi alma no se complace en él; mas el justo vivirá por la fe en mí»; la Vulgata: «el que es incrédulo, su alma no será recta en él...». En castellano la BJ traduce: «He aquí que sucumbe quien no tiene el alma recta, mas (sic!) el justo por su fidelidad vivirá»; la NBE: «el ánimo ambicioso fracasará; el inocente, por fiarse, vivirá».

día del juicio (cf. Dn 7,10), el día en que quedará patente la justicia de Dios. Este libro vive también en tensión hacia el futuro. Esta vez su contenido es positivo, pero su sentido sigue estando orientado hacia un juicio futuro.

e) Conclusión

Aunque para la mentalidad hebrea el valor de la palabra nunca concluye con el agotamiento de las ondas sonoras que la hacen perceptible, el texto escrito confiere nueva perdurabilidad a la palabra pronunciada. Los profetas, ante todo, pronunciaban su mensaje; raramente lo escribían. Las veces que así obraron, obedecían también, según cuentan, una orden de Dios. El denominador común de sus textos escritos parece ser doble: por un lado, reproducen y fijan palabras que ellos mismos habían pronunciado; al mismo tiempo, rechazado por los oyentes el mensaje oral, la escritura orienta la palabra hacia un cumplimiento futuro. Cuando llegue ese momento, la palabra escrita servirá de recordatorio, de testimonio de la fidelidad del Señor en todo tiempo. La palabra escrita va tomando peso y forma, de acuerdo con la «dureza de corazón» del pueblo.

2. La formación de los libros proféticos

Ese podría ser también hoy el valor de los libros proféticos actuales. Sin embargo, el proceso de su formación es más complejo. Y la razón es clara. Si el cumplimiento de una palabra profética, su veracidad, depende del futuro de la historia, no es extraño que los discípulos de los profetas, aquellos grupos que conservaron en su seno la predicación profética, la hayan ido actualizando continuamente, prolongando su validez en circunstancias nuevas. Por otra parte, esos mismos grupos fueron aumentando su tesoro profético con nuevas palabras «semejantes» (Jr 36,32), que, a su juicio, prolongaban en el tiempo la experiencia profética original. Esa es, sin duda, la finalidad de las «narraciones biográficas» (fuente B) del libro de Jeremías y del resto de los textos que actualmente conforman el bagaje profético de la Biblia. Pero vayamos por partes. A juzgar por lo que llevamos dicho, podemos suponer tres etapas en la formación de los libros.

a) La tradición oral

En primer lugar, el interés por conservar y transmitir los oráculos de los profetas es evidente. Nunca podremos saber con exactitud la cantidad de oráculos proféticos (o pretendidamente tales) que se han perdido en el olvido. Por supuesto, no podemos pretender que todo lo pronunciado por un profeta en el transcurso de su vida esté en el libro que lleva su nombre. Si no, no tendría sentido discutir sobre la duración del ministerio de Amós ni sobre el silencio de Jeremías durante la reforma deuteronómica [9]. También es curioso que no se haya conservado prácticamente nada de aquellos «profetas de mentira» o «profetas falsos» con quienes tanto discutieron los profetas bíblicos. Este dato seguirá siendo de importancia decisiva a la hora de valorar el sentido de esta tarea de conservación emprendida por los discípulos fieles y, en el fondo, por la comunidad creyente.

La cultura oral agrupa las individualidades literarias mediante recursos sonoros, temáticos o meramente formales. Así, en los libros proféticos encontramos colecciones de oráculos unidos mediante palabras-clave, o por temática parecida (oráculos contra las naciones), o simplemente por contener fórmulas similares. No debemos imaginar que se pronunciaron juntos; son indicio claro de transmisión oral.

b) La consignación por escrito

Ya hemos visto que la actividad escritora de los profetas fue más bien escasa. Pero la forma oral no es la única forma que han usado los profetas para transmitir su mensaje. Por poner algunos ejemplos, no parece que las «confesiones» de Jeremías o algún poema del segundo Isaías hayan sido nunca pronunciadas en público. Probablemente fueron puestas directamente por escrito. Lo mismo ocurrió probablemente con las narraciones biográficas sobre los profetas o con los relatos de sus acciones simbólicas (aunque de éstas no es descartable una transmisión oral durante algún tiempo).

De todos modos, una vez formadas ciertas colecciones de oráculos proféticos, debieron ponerse por escrito para asegurar su conservación. Las diversas tradiciones textuales que tenemos dan fe de correcciones, añadidos, acomodaciones, etc., que las colecciones

[9] Cf. lo dicho en sus respectivos lugares.

han debido correr en distintas épocas o lugares. Se puede aducir como ejemplo la diferente tradición textual del texto masorético y del texto griego. Recientemente los descubrimientos de Qumrán atestiguan diferencias textuales en el interior de la tradición hebrea masorética de los textos proféticos.

c) La redacción actual de los libros proféticos

En un momento posterior, las colecciones escritas se juntaron formando unidades literarias mayores. Una labor redaccional delicada y consciente fue ligando las distintas colecciones hasta formar un libro. La tarea redaccional queda clara si comparamos el orden de los capítulos del libro de Jeremías en su versión hebrea con la que reciben en la tradición griega [10] Lo mismo se puede decir de quien agregó a los 39 capítulos que contenían las colecciones de Isaías el contenido de otros 22, o de quien sumó a los textos de Zacarías los que ahora se atribuyen a un Zacarías segundo. Esta *tarea redaccional es compleja y está clara en los ejemplos citados*, a los que podríamos calificar de «macro-redaccionales». Pero incluso en Abdías (el libro profético más pequeño) hay rastros de tarea redaccional, más sutil y minuciosa, pero igualmente indicadora del deseo de ofrecer al conjunto de colecciones un aspecto unitario o una dinámica concreta.

El problema radica en que desconocemos los criterios con los que han trabajado los llamados «redactores». Ni conocemos sus métodos ni estamos seguros de su intención. Pero nuestro desconocimiento no invalida su trabajo, relegándolo a una casualidad casi siempre desventurada. Existen corrientes exegéticas que valoran a priori la realidad textual actual de los libros proféticos, como fruto de un trabajo redaccional consciente, serio y teológico. Evidentemente el texto actual está lejos de las *ipsissima verba* de los profetas, pero son el resultado final de una amplia corriente de tradición profética y expresan una larga serie de adaptaciones, actualizaciones, aclaraciones y explicaciones de la Palabra; en resumen, son el fruto de una vasta historia de encarnación de la palabra profética en el seno de una comunidad creyente, que vive y participa en el devenir de la historia.

[10] Cf. más arriba, al explicar la formación del libro de Jeremías.

3. *Función de los libros proféticos*

Aunque no podamos responder con exactitud, debemos plantearnos la pregunta: ¿Por qué se han conservado los oráculos de los profetas? En parte, ya hemos respondido a esta cuestión cuando nos hemos preguntado la razón de haberlos puesto por escrito. El motivo original, el que hizo que se escribieran textos breves (testimonio para el futuro), sigue siendo válido para textos más largos. El valor de «testimonio» del escrito profético o, lo que es lo mismo, de la palabra profética, sigue siendo válido y confiriendo sentido a sus libros. Este es el sentido fundamental de toda palabra profética. Soy consciente de que esta afirmación, llevada al extremo, niega casi todo valor inmediato a la palabra profética en orden a provocar la conversión. No debemos exagerar, pero mantengamos por un momento una formulación provocadora: tal vez los oráculos pronunciados por los profetas pretendían provocar la conversión, el cambio de las actitudes y de la realidad social del pueblo; tal vez podamos seguir preguntándonos por el fracaso de los profetas en conseguirlo; pero nunca hallaremos respuesta a este problema, si no aceptamos que los oráculos proféticos tienen sentido pleno en sí mismos, en el hecho de ser pronunciados, pues pretenden, sobre todo, testificar que el Señor no está conforme, no acepta ni se resigna con la realidad social, cultual, forense o litúrgica del pueblo. Si no cambian, será culpa suya; El ya ha manifestado su queja y su juicio. Lo ha hecho con la debilidad, pero con la fuerza de la Palabra, y eso basta. Su misma Palabra será testigo, «sabrán que ha habido un profeta en medio de ellos» (Ez 2,5).

Pero no está de más el intento de traducir este pensamiento de manera más cercana y expresarlo de «tejas abajo», con fórmulas que respondan más a la experiencia personal de los profetas y otorguen mayor responsabilidad a la comunidad creyente que los ha conservado. En formulación provisional podríamos decir que los oráculos (y otros textos) de los profetas se han conservado como fruto del continuo discernimiento entre la verdadera y la falsa Palabra. Con esta dificultad se toparon los profetas continuamente: mantuvieron agrias discusiones con los falsos profetas y sostuvieron una fuerte lucha interna con la palabra que debían pronunciar. De esta última son ejemplo evidente las «objeciones» presentes en todos los relatos de vocación, las confesiones de Jeremías, ciertos pasajes de los cánticos del Siervo (como Is 49,4) o simplemente Am 3,8, si aceptamos que guarda relación con la vocación de Amós. La comunidad creyente en su caminar histórico choca conti-

nuamente con el mismo problema. ¿Cómo discernir entre la palabra verdadera y la falsa? «No temas, que yo estoy contigo para salvarte», escuchaba Jeremías tras sus quejas (Jr 1,8.19; 15,20). Sólo en la presencia del Espíritu encuentra la comunidad ayuda eficaz para el discernimiento. Pero vayamos por partes.

III. EL PROBLEMA DE LA PROFECIA FALSA

Bibliografía básica: Junto a las obras clásicas sobre la materia, citamos las aportaciones más importantes en lengua castellana: J. Alonso Díaz, *El discernimiento entre el verdadero y el falso profeta según la Biblia:* EstE 49 (1974) 5-17; S. Bretón, *Profeta frente a profeta: el falso profeta,* en Alonso / Sicre, *Profetas* I, 49-56; J. J. Crenshaw, *Los falsos profetas* (Bilbao 1986); A. González / N. Lohfink / G. von Rad, *Profetas verdaderos, profetas falsos* (Salamanca 1976); E. Hernando, *El pecado de los falsos profetas:* «Lumen» 26 (1977) 360-380; F. L. Hossfeld / I. Meyer, *Prophet gegen prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten* (Friburgo Br. 1973); E. Jacob, *Quelques remarques sur les faux prophètes:* TZ 13 (1957) 479-486; H. H. Mallau, *Las diversas reacciones al mensaje de Israel y su ambiente. Una contribución al problema de los profetas verdaderos y los profetas falsos:* «Cuadernos de Teología» 2 (1972) 35-57; C. A. Moreno, *Falsos profetas en el Antiguo Testamento:* «Teología y Vida» 14 (1977) 129-148; E. Osswald, *Falsche Prophetie im Alten Testament* (Tubinga 1962); L. Ramlot, *Prophète,* en DBS VIII, 1040-1050. Una bibliografía más completa se puede encontrar en Crenshaw, *o. c.,* 175-179.

1. *El conflicto profético*

Crenshaw comienza su estudio con una afirmación general: «La literatura profética testifica la existencia de un agudo conflicto en el interior mismo del grupo de profetas». Más adelante constata que «en diez lugares bíblicos es tan duro el ataque de un profeta a otro, que los traductores de los LXX usaron la palabra *pseudoprophétes* para traducir *nabí*» [11]. Los textos son Zac 13,2; Jr 6,13; 26,7.8.11.16; 27,9; 28,1; 29,1.8. Pero los ataques a los falsos profetas son muchos más; se les acusa de inmoralidad, de profetizar mentiras, se les niega sus credenciales divinas, etc. Ejemplos significativos de la dureza de esta lucha encontramos en 1 Re 13; 1 Re 22; Jr 28.

Pero esta lucha es más que mera anécdota; tiene repercusiones

[11] Crenshaw, *o. c.,* 15; el dato lo había indicado ya G. von Rad, *Die falsche Propheten:* ZAW 51 (1933) 109-120.

teológicas [12]. Se trata de distinguir entre dos teologías, entre dos modos de comprender el plan de Dios. Ambas palabras, las de unos y las de otros, reclaman para sí origen divino. Más aún, a veces el texto bíblico, expresa su impotencia de distinción, atribuyendo a Dios el origen directo de la profecía falsa con la intención de engañar o de probar a Israel [13].

No se trata de analizar el conflicto, sino de reflexionar sobre él. El origen histórico de la falsa profecía radica fundamentalmente en la decisión divina de actuar en la historia mediante la debilidad de la palabra, sujeta a todo tipo de incomprensión o manipulación por parte del hombre: el hombre que recibe de Dios el encargo de transmitir un mensaje puede entenderlo mal, quizás no formularlo con exactitud y ciertamente no ser comprendido por el público. Por supuesto, hay que contar también con la malicia personal que puede pervertir el contenido del mensaje. Pero hay razones menos crasas y más profundas, buenas en sí mismas, que propician la existencia de la profecía falsa. Los analistas han señalado 5 causas que han tentado a la profecía. En determinadas personas se ha provocado así la falsedad de su mensaje y han «resultado» profetas falsos [14]. Estas son las causas señaladas:

El rey: Los profetas de la corte corren el peligro de ver la realidad «desde palacio» y, consiguientemente, de no escuchar con la fuerza debida las desviaciones que el plan de Dios sufre en la realidad. Quien confiese que la monarquía es institución salvífica en Judá (o en Israel) será menos propenso a criticar sus malas actuaciones. Para Miqueas, hijo de Yimlá (1 Re 22), tuvo que ser una dura prueba predicar contra los dos reyes, mientras 400 compañeros lo hacían a favor.

El deseo de éxito: Se trata de una actitud de esperanza en el cumplimiento de una Palabra que es digna de confianza. El éxito se convierte en el sello de la aprobación divina. Lo que la gente, el pueblo de Dios, sea capaz de recibir parece que se adecua mejor a

[12] El falso profeta es la concreción simbólica de la incertidumbre y de la dificultad de la existencia profética; cf. A. Spreafico, *Spiritualità profetica,* en A. Bonora, *La spiritualità dell'Antico Testamento* (Bolonia 1987) 188-191.

[13] Crenshaw, *o. c.,* 110-126.

[14] E. Jacob señala ya en su artículo de 1957 todas estas causas, menos la del individualismo (*o. c.,* 483-486), y explica así el origen de los falsos profetas: «El falso-profetismo no sería más que la tentación a la que se encuentra constantemente expuesto todo profeta... Pues, en el cumplimiento de su misión, el profeta encuentra instancias que no son necesariamente obstáculos, pero que corren el peligro de convertirse en tales, pasando a ser falso el verdadero profeta».

lo que Dios quiere. No siempre resulta fácil distinguir entre voluntad divina y patriotismo o negar en la actualidad el valor de una palabra ya garantizada por el cumplimiento en el pasado. ¿Cómo puede predicar contra Jerusalén quien reconoce validez a la predicación de Isaías? Ese fue el problema que tuvo Ananías (Jr 28), a quien M. Buber ha llamado «periquito de Isaías».

La teología popular: No debemos limitarnos a considerar las desviaciones sincretistas que sufrió la religiosidad de Israel con el paso del tiempo. En su contra alguien se animaría a decir alguna palabra. Pero hacía falta el coraje de Amós para desenmascarar la falsa esperanza que se basaba en la abundancia de casos en los tribunales, en las masas de gente participando en el culto y en la prosperidad de la economía (los tres Ayes de Am 5,7; 5,18; 6,1). Para quien no fuera Amós, todo ello era prueba de la bendición de Dios. Este profeta conoció bien las enemistades religiosas generadas por su predicación contra un lugar de culto popular como el templo de Betel.

La tradición: Si Dios liberó a Israel de la esclavitud de Egipto, ¿cómo lo va a entregar siglos más tarde en manos de Nabucodonosor? La predicación de Jeremías tenía que sonar a blasfema. Lo mismo que los cambios introducidos por Amós al dogma de la elección (Am 3,2; 7,9) o la visión de Ezequiel sobre la Gloria del Señor abandonando el templo de Jerusalén.

El individualismo: En el s. VI, el surgimiento de una mentalidad individualista pone en primera línea el problema de la justicia de Dios castigando a Israel. Si se acepta la presencia de un minúsculo grupo de fieles, incluso en medio de las peores generaciones, es fácil comprender que algunos profetas hayan predicado la paz y la salvación. Con este problema se encontraron especialmente Jeremías y Ezequiel.

El paso de la profecía falsa a la verdadera es muy lábil y no está necesariamente marcado por la mala voluntad de los mensajeros; cuando hablamos de un falso profeta no hablamos necesariamente de un profeta malo. En hebreo no existe un vocablo para denominar al falso profeta, sólo *nabí*. La existencia de la falsedad es casi connatural con el modo de ser de la profecía, acreditada simplemente por la Palabra. Un falso sacerdote o un falso rey se pueden decidir por criterios externos y, una vez descubiertos, son tachados de impostores; un falso profeta, no; ni siquiera debe tener la conciencia de serlo. Por eso es tan difícil como esencial individuarlo, desenmascararlo.

2. *Criterios de distinción*

El Antiguo Testamento está repleto de criterios expresamente formulados como válidos para distinguir entre un verdadero y un falso profeta. Recojamos brevemente una lista y alguna cita mínima [15]:

Criterios referidos al mensaje: el cumplimiento o no de la profecía (Dt 18,22; 1 Re 22,28; Jr 28,9); la promesa de salvación o el anuncio de juicio (Jr 28,8-9; Miq 3,5b); la forma de la revelación: éxtasis, sueño y espíritu por un lado; no éxtasis, visión o palabra por otro (Jr 23,25-28); lealtad o apostasía del Señor (Dt 13,1-3; Jr 2,8.26.27, etc.).

Criterios referidos a la persona: institucionalización del oficio (1 Re 22); conducta inmoral (Miq 3,11; Is 28,7; Jr 23,14; cf. Mt 7,16); convicción de ser enviados (Am 7,10-14; Miq 3,8).

Criterio cronológico: después de Esdras ya no existe profecía.

El último no está expresamente formulado en el Antiguo Testamento, pero se recoge porque ha servido en ámbito judío (no en *Qumrán, obviamente, ni en otras corrientes) para establecer la* distinción. También hay otros no recogidos en esta lista y que han sido aducidos por los analistas: no es verdadero quien no ha sufrido por su mensaje, quien no ha sido capaz de interceder por su pueblo, etc.

3. *¿Criterios válidos?*

El aspecto llamativo y casi trágico de la situación es que ninguno de estos criterios es aplicable siempre y sin más para distinguir con éxito: el criterio del cumplimiento de la profecía sólo es aplicable a posteriori, muchos de los verdaderos profetas fueron tachados de inmorales o de no creyentes, los falsos profetas pronunciaban sus oráculos en nombre del Señor, Isaías procuró tranquilizar a sus conciudadanos, los profetas postexílicos anunciaron la reconstrucción de la comunidad, Nahún fue posiblemente

[15] Son los que recoge Crenshaw (*o. c.*, 76-90), pero una sistematización parecida reproduce S. Breton (*o. c.*, 50). Este trae citas abundantes en el esquema de criterios que presenta. R. Chave indica nueve criterios: inmoralidad, impiedad, magia, sueños engañosos, optimismo, profesionalismo, éxtasis, deseos de querer profetizar y no cumplimiento de sus profecías. A. González establece la siguiente división: 1) criterios históricos: cumplimiento de la palabra (Dt 18,21s), 2) criterios convergentes, 3) criterios tipológicos, 4) criterios éticos, 5) criterios teológicos y 6) criterios carismáticos.

profeta de oficio, etc. Así podríamos ir recorriendo todos los criterios, sin poder encontrar uno seguro. Sin embargo, la necesidad de distinguir es perentoria: el profeta falso está castigado con la muerte (Dt 13,1-6).

Parece como si las generaciones creyentes hubieran ido formulando y conservando sucesivamente criterios válidos de distinción, de modo que las siguientes pudieran proseguir su búsqueda con la ayuda de los anteriores. Porque lo que está claro es que siempre que se mantenga viva la profecía será necesario seguir distinguiendo la verdad de la mentira.

Entre los criterios contenidos en los libros bíblicos hay uno no citado por los comentaristas: la existencia misma de los libros proféticos. Su función de testimonio los convierte en criterio de discernimiento, mucho más fuerte que las breves fórmulas expresadas aquí o allá en su interior. El criterio teológico fundamental, aparentemente inútil para todo discernimiento, es el del Espíritu; el mismo Espíritu que daba vida a la Palabra es quien alienta a la comunidad que la recibe, la conserva y la transmite. Ese Espíritu es el que ha conservado en el seno de la comunidad creyente unos textos y ha relegado en el olvido otras palabras. Los libros testifican el ser de los auténticos servidores de la Palabra y el modo de transmisión del mensaje. Los criterios formulados antes no valen para siempre; los profetas sí, porque están abiertos a la historia, al futuro. Los libros de los profetas son el criterio de su existencia. No carece de problematicidad el criterio: lo que Isaías anunció en su tiempo es mensaje de un falso profeta un siglo después (Ananías en Jr 28); desde el Norte, Oseas juzga la guerra siro-efraimita (Os 5,8-6,6) de modo distinto a como lo hace Isaías desde el Sur (Is 7-8). Este hecho pertenece al criterio y enseña que el mensaje de la Palabra no es inmutable y pronunciado una vez para siempre; que lo importante es saber que hay Palabra en cada circunstancia y en cada tiempo y que ésta no se deja encadenar; hay que discernirla. Como palabra humana está sujeta a la ambigüedad de lo humano; en cuanto palabra divina mantiene intacta su capacidad de sorpresa, su fuerza creadora. El discernimiento de la verdad es tarea de la comunidad entera. Es verdad que el profeta se manifestará siempre como servidor, no como dueño de la Palabra, por lo que su vida estará jalonada de incomprensiones y persecución. Pero no es extraño, el conflicto más importante lo soporta el profeta en su interior.

La existencia misma de los libros proféticos permite varias

enseñanzas, que sin ánimo exhaustivo podrían servir como formulaciones provisionales de criterios para el discernimiento. En primer lugar cito algunas referentes a la profecía en general, comúnmente reconocidas por los exegetas: invitación a ver la realidad en profundidad y, por lo tanto, con ánimo de cambiarla; tensión de la fe hacia la historia real del pueblo; íntima relación de la fe con la justicia; apertura de la historia hacia el futuro en un Dios sorprendente y, por lo tanto, de un presente siempre mejorable. No podemos detenernos en muchas explicaciones, pero es claro que la fe en el Dios que libera de Egipto, por ejemplo, no sólo alaba la potencia y la bondad del Dios de la Alianza en la historia pasada, sino que fundamenta una práctica social justa hoy y la esperanza del porvenir.

De la lectura de los libros proféticos cabe también extraer hoy algún criterio sobre el modo de ser de los profetas. Quisiera subrayar tres. En primer lugar, los profetas son siervos y no patrones de la palabra. Su convencimiento no es certeza, no busca el aplauso sino el bien y, aunque la teme, no rechaza la persecución. En segundo lugar, el profeta habla desde la «compasión» [16], desde la solidaridad compadecida con los desprotegidos de su pueblo (Miq 6,8). Finalmente, el profeta habla desde la libertad que le confiere la Palabra. La historia del profetismo bíblico ha sido la historia de la conquista de libertad ante consideraciones de rango o de seguridad.

En un mundo fatigado por la abundancia o por la excesiva duración de la indigencia, el profeta proclama la esperanza. No es un anuncio tranquilizador; su mensaje no es que todo va bien. Al contrario, su vaticinio dinamiza el presente, despierta la capacidad de sorpresa y de acoger doxológicamente el mundo nuevo que se ofrece [17]. Aquí radica su debilidad. La mayor dificultad que encuentra es la tentación, a la que está sometida la comunidad, de reducir el horizonte de la esperanza. La historia confirma este peligro. Los profetas del postexilio anunciaron la restauración, usando el simbolismo del nuevo rey y del nuevo pueblo. Por muy simbólica y poéticamente que anunciara el futuro Isaías segundo, el pueblo lo comprendió como reconstrucción del pasado.

[16] W. Brüggemann, *La imaginación profética* (Salamanca 1986), afirma que los profetas hablan desde la «aflicción» más que desde la «indignación» (60-72).

[17] Cf. lo dicho por W. Brüggemann sobre la dinamización y el asombro, *o. c.*, 73-94.

Por eso, por la reducción del horizonte, el fracaso de Zorobabel supuso el fracaso de la esperanza. En verdad, hasta la esperanza corre el peligro de esclerosis. En realidad, la profecía no sólo es subversiva cuando critica; en cuanto dinamizadora del presente, siempre resulta incómoda. Por eso, tal vez lo más sencillo era intentar acabar con la profecía. A ello colaboraron varias razones: el estilo fuertemente teocrático de la comunidad postexílica, la canonización de la Ley por Esdras y el comienzo de la apocalíptica, que redujo el problema de la revelación al ámbito de unos pocos escogidos que tenían acceso a ella de modo misterioso y gratuito [18]. Zac 13,2-6 parece cerrar el camino a todo renacer profético. Sólo quedaba refugio en la huida hacia el futuro lejano y metahistórico de la apocalíptica.

4. «No tenemos... profeta» (Dn 3,38)

Sin compartir del todo el criterio cronológico citado más arriba, debemos afirmar en un primer momento que la profecía del Antiguo Testamento concluye con Malaquías. No es nítido el límite cronológico, pero sí suficientemente elocuente el literario: el «corpus» de los profetas posteriores se cierra con él. Lo que había comenzado con la monarquía, concluye con la pérdida de toda esperanza en su restablecimiento.

Varios exegetas han comentado la relación entre profetas y reyes [19]; pocos subrayan la conexión entre profetismo y monarquía [20]. Pretendo ilustrar brevemente un hecho: los profetas, en sentido estricto, nacieron casi contemporáneamente con la monarquía y desaparecieron con ella. Este es el hecho. ¿Cuál es su sentido? Figuras como Moisés o Samuel asumen en su complejidad toda forma imaginable de dirección de la comunidad por parte de Dios. Cumplen, al mismo tiempo, las funciones de sacerdotes, profetas y

[18] S. B. Frost opina que el fracaso de la profecía se debió fundamentalmente a las siguientes causas: la religión profética puso sobre la historia un peso mayor que el que ésta podía soportar; la prolongada opresión del pueblo que Israel pretendió superar con cuatro tipos de respuestas presentes en la literatura apocalíptica y sapiencial; la naturaleza teocrática de la comunidad postexílica; cf. *Apocalyptic and History*, en *The Bible in Modern Scholarship*, 98-113, citado por Crenshaw, *o. c.*, 142-145.

[19] Ultimamente, J. L. Sicre, *Profetismo en Israel* (Estella 1992) 142-143, y especialmente 485-536.

[20] Tal vez el estudio más moderno y profundo sea el de W. Brüggemann en la obra citada; cf. especialmente 18-19.

reyes [21]. Debemos aceptar la existencia de múltiples anacronismos en la descripción de los momentos iniciales de la historia del pueblo. Pero queda claro en ellos que Dios conduce a su pueblo por medio de un único líder carismático, que suscita en momentos determinados. En la historiografía de Israel los jueces soportan también, aunque con menor rango que Moisés, esa complejidad de funciones. El desacuerdo de Dios con la actuación de la tribu se manifiesta con el envío de un dominador que la esclavizaba. El llanto y el dolor conmueven más tarde las entrañas misericordiosas del Señor. Así se completaba el ciclo de su actuación en la época premonárquica (Jue 2,11-19). Pero cuando la salvación «política» de Dios se institucionalizó en la monarquía, ¿cómo mostrar el desacuerdo? Cuando «todo el pueblo» rompe la Alianza con su perversión, ¿cómo denuncia Dios? ¿Cómo defiende su no connivencia con la injusticia? Por medio de los profetas. La voz profética, con el juicio o la esperanza, preserva la inocencia de Dios respecto a la injusticia presente. La profecía es el carisma complementario de la institución monárquica. Según algunos autores (Sicre), determinados profetas negaron el valor salvífico de la realeza. No sería extraño que la complementariedad se manifestara también en oposición radical. Ciertamente no todos los profetas la vivieron así, aunque todos los pre-exílicos criticaron a reyes concretos y a las estructuras de poder. Lo cierto es que, concluida la monarquía y su esperanza de restauración, se apagó el vigor de la profecía. Se trata sólo de una explicación, pero da cuenta de la relación complementaria que existe entre el carisma profético y la institución monárquica [22].

5. *«Yo os enviaré al profeta Elías» (Mal 3,23)*

Al mismo tiempo hay que hacer otra afirmación complementaria: con Malaquías no concluye definitivamente la profecía. Como máximo se trata de un paréntesis. Los versículos que cierran el conjunto de los textos proféticos del Antiguo Testamento están abiertos al futuro, al retorno de Elías: «Y yo os enviaré al profeta

[21] El mayor problema puede estar en la función sacerdotal. Pero, aun así, Aarón está subordinado a Moisés y Samuel pertenece al sacerdocio de Silo.

[22] Se pueden consultar P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B. C.* (Londres 1968, [2]1972); F. E. Greenspahn, *Why Prophecy Ceased:* JBL 108 (1989) 37-48; Th. W. Overholdt, *The End of Prophecy: No players without a programm:* JSOT 42 (1988) 79-102; D. L. Petersen, *Late Israelite Prophecy. Studies in Deutero-Prophetic Literature and Chronicles* (Missoula 1977).

Elías antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible» (Mal 3,23).

La vuelta esperada afirma sin ambages su rapto (desaparición), pero también su orientación hacia el futuro. No es extraño que corrientes religiosas nacidas en el ámbito del judaísmo (como Qumrán o los cristianos) hayan convertido esa promesa en base de su esperanza escatológica. El nuevo Elías abre la etapa del cumplimiento de la profecía, inaugura la época mesiánica, la instauración del nuevo Rey. Esta nueva etapa no está marcada por la presencia de profetas individuales. Más bien responde a un deseo expresado ya en el momento constitutivo del profetismo: «¡Ojalá todo el pueblo del Señor fuera profeta y recibiera el espíritu del Señor!» (Nm 11,29). Varios siglos después, Joel responde al deseo de Moisés con una promesa del mismo Señor: «Después derramaré mi espíritu sobre todos: vuestros hijos e hijas profetizarán...» (Jl 3,1). El espíritu de profecía anula toda discriminación de edad, sexo o condición social. El NT ha visto en Juan Bautista al nuevo Elías que tenía que venir (Mc 9,5.11-12; cf. Ap 11). Lo considera precursor del Mesías e identifica nueva comunidad de Pentecostés con el cumplimiento de la promesa de Joel (Hch 2,17-21) [23].

[23] Para introducirse en el estudio del profetismo neotestamentario se pueden leer las sencillas páginas finales de J. Asurmendi, *Profetismo,* 113-120 o el largo artículo de E. Cothenet, *Prophetisme dans le Nouveau Testament:* DBS VIII, 1222-1337. Para ampliar el estudio pueden servir: S. Amsler, *La fonction prophétique de l'Eglise et dans l'Eglise. Remarques à partir de l'Ancien Testament,* en *Prophetic vocation in the New Testament and Today* (Leiden 1977) 33-45; P. E. Davies, *Jesus and the Role of the Prophet:* JBL 64 (1945) 241-254; E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in early Christianity. New Testament Essays* (Tubinga 1978); E. Gallego, *La misión profética de Jesús. Reto a una sociedad con ansias de ser feliz:* «Biblia y Fe» 14 (1988) 56-79; E. Giustozzi, *Los profetas hoy:* «Revista Bíblica Calasancia» 33 (1971) 291-302; E. Hernando, *Profetas y Apóstoles; dos semblanzas paralelas:* «Burgense» 25 (1984) 9-42; N. Lohfink, *Die unerfullten Prophezeiungen (Von den Hoffnungen des ATs und ihrer Geltung fur die Christen):* «Orient» 45 (1981) 255-258; F. W. Young, *Jesus the Prophet: A Re-examination:* JBL 68 (1949) 285-299.

APENDICE

CRONOLOGIA DE LOS REYES DE ISRAEL Y JUDA

Ofrecemos a continuación un resumen cronológico de los reyes de Israel y de Judá, según la cronología ofrecida por los profesores Vogt y Paulovsky, que pretende comprobar la exactitud de los datos bíblicos (excepto en un par de ocasiones). Para ello tienen en cuenta que: a) las corregencias cuentan como años de gobierno; b) el inicio del año es distinto en cada reino (primavera en Israel, otoño en Judá); c) en Judá el año de ascensión al trono no se computaba como «primer año». Prescindiendo de discusiones más especializadas, servirá para situar a los profetas en su tiempo.

ISRAEL		Año		JUDA
		932		
			0	ROBOAN (17) 1 Re 14,21
		931		
JEROBOAN (22 años) 1 Re 14,20	1			
			1	
		930	·	
	2	-----	·	
	·	-----	16	
	·	915		
	17			
			17 /	0 ABIAS (3) 1 Re 15,1-2
		914		
	18			
				1
		913		
	19			
				2
		912		
	20			
			0 /	3 ASA (41) 1 Re 15,9
		911		

	21			
			1	
		910		
NADAB (2) 1 Re 15,25	22 / 1			
			2	
		909		
BASA (24) 1 Re 15,33	1 / 2			
			3	
		908		
	2			
			4	
		907	·	
	3	-----	·	
	·	-----	24	
	·	887		
	23			
			25	
		886		
ELA (2) 1 Re 16,8	24 / 1			
		885	26	
ZIMRI/TIBNI+OMRI (12) 1 Re 16,10-15	1 / 2			
		884	27	
	2			
		883	28	
	3			
		882	29	
	4			
		881	30	
OMRI sólo 1 Re 16,23	5	-----	·	
		-----	·	
		875	36	
	11			
		874	37	
AJAB (22) 1 Re 16,29	12 / 1			
		873	38	(JOSAFAT, cf. 2 Cr 16,12)
	2			
		872	39	
	3			
		871	40	
	4			
		870	41 / 0	JOSAFAT (3+22=25)
	5	-----		1 Re 22,41
	·	-----		

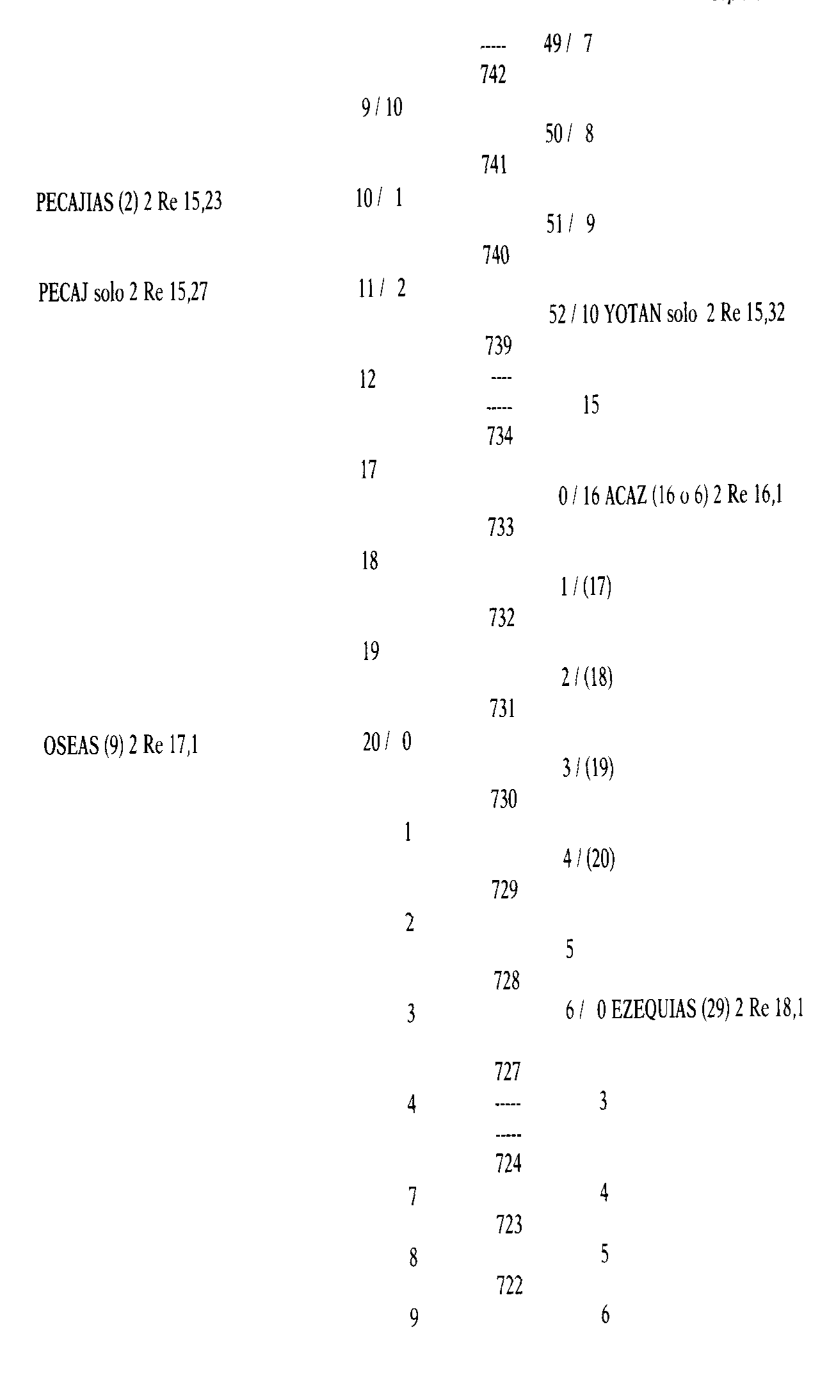
	.	854	16
	21		
		853	17
OCOZIAS (2) 1 Re 22,52	1 / 22		
		852	18
JORAN (12) 2 Re 3,1	2 / 1		
		851	19
	2	-----	
	.	-----	
	.	849	(0) 21
	4		
		848	1 / 22 JORAN (8) 2 Re 8,16
	5	-----	.
		-----	.
		842	7
	11		
			8 / 1 OCOZIAS (1) 2 Re8,25; 9,25
		841	1 ATALIA (7) 2 Re 11,3-4
JEHU (28) 2 Re 10,36	1 / 12		
			2
		840	
	2		
			3
		839	.
	3	-----	.
	.	-----	6
	.	836	
	6		
			1 / 7 JOAS (40) 2 Re 11,4; 12,1
		835	
	7		
			2
		834	.
	8	-----	.
	.	-----	21
	.	815	
	27		
			22
		814	
JOACAZ (17) 2 Re 13,1	28 / 1		
			23
	.	813	.
	.	-----	.
	.	-----	39

		797	
JOAS (16) 2 Re 13,10	1 / 17		
			40 / 0 AMASIAS (29) 2 Re 14,1
		796	
	2	-----	
		-----	3
		793	
(Jeroboan II corregente)	5 / 1		
			4
		792	
	6 / 2		
			0 / 5 (Azarias corregente) (52)
		791	2 Re 14,19-22

		-----	9 / 14
		782	
JEROBOAN II (41) 2 Re 14,23	16 / 12		
			10 / 15
		781	
	13		
			11 / 16
		780	

		-----	24 / 29 AZARIAS solo 2 Re 15,1
		767	
	27		
			25
		766	

		-----	38
		753	
ZACARIAS (6 meses) 2 Re 15,8	1 / 41		
			39
SALUN (1 mes) 2 Re 15,13	0	752	
MENAJEN (10 anos) 2 Re 15,17	0		
			40
		751	
	1		
			41
		750	
(Pecaj) (20)	1 / 2		
			42 / 0 (Yotan corregente) (16)
		749	2 Re 15, 5
	2 / 3	-----	



		-----	49 / 7	
		742		
	9 / 10			
			50 / 8	
		741		
PECAJIAS (2) 2 Re 15,23	10 / 1			
			51 / 9	
		740		
PECAJ solo 2 Re 15,27	11 / 2			
			52 / 10	YOTAN solo 2 Re 15,32
		739		
	12	----		
		-----	15	
		734		
	17			
			0 / 16	ACAZ (16 o 6) 2 Re 16,1
		733		
	18			
			1 / (17)	
		732		
	19			
			2 / (18)	
		731		
OSEAS (9) 2 Re 17,1	20 / 0			
			3 / (19)	
		730		
	1			
			4 / (20)	
		729		
	2			
			5	
		728		
	3		6 / 0	EZEQUIAS (29) 2 Re 18,1
		727		
	4	-----	3	

		724		
	7		4	
		723		
	8		5	
		722		
	9		6	

Acaba el reino de ISRAEL con SARGON II

721

-----

698 0 / 29 MANASES (55) 2 Re 21,1

----- 55 / 0 AMON (2) 2 Re 21,19

643 1

642 0 / 2 JOSIAS (31) 2 Re 22,1

641

1

640

-----

623 17

622 .18

----- 31 / 0 JOACAZ (3 meses) 2 Re 23,31

609

608 0 JOAQUIN (11) 2 Re 23,36

607 1

-----

598 10

0 SEDECIAS (11) 2 Re 24,18

597 11 / 0 JECONIAS (3 meses) 2 Re 24,8

-----

587 10

586 11 Caida del reino de JUDA (18 de Julio)

INDICE GENERAL